

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_232546

UNIVERSAL
LIBRARY

وَمِنْ بُؤْتِكُمْ حِكْمَةٌ فَقَدْ لَوْ خَيْرٌ لِّثَرٍّ

قد طبع الكتاب المذكور في داره مناهج الحكمة والجهات

المعروف به

سراج المنار

في الطبقات

للحكيم الكامل نصير الدين الشهيد المحقق الطوسي

في المطبعة الناصرية في القاهرة

وَمِنْ بَقَاةِ حِكْمَةِ فَقْدَائِهِ خَيْرُ النَّاسِ

قد طبع الكتاب بمطبعه بمصر بأشارته مناهج الحكمة والجهات

المعروف به

شرح الامتيازات

في الطبعية

الحكيم الكامل نصير الدين الشهيد والمحقق الطوسي

في المطبعة الناصرية بمصر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتبسيطات على حمل يستبصر بها من تيسر له
ولا ينتفع بالاصوح منها من نفس عليه والتكلم على المتوفى وانا اعيد وصيتي
واكره الناس ان يضمنوا بشيء عليه هذه الاشارة كل الضمن على من لا يوجد فيه
ما اشترطه في هذه الاشارات **أول** من هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني
الطبيعية ولا تهي لا يخلق عن انغلاق شديد اشتتباة عظيم اذ الوهم يعارض
العقل فما خذها والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذا كان مسألهما معاركة
الاداء المتخالفة ومصادمهما لهما لالتقاء بلة بحيث لا يرجحان قطا بقا عليها اهل زمان
ولا يكادان يتصالحا عليها نوع الانسان والباطل فيحتاج الى مزيد تجريب
العقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانعتما عن الشوائب
الحسية وانفصال عن الوساوس والعادية فان من تسيله الاستبصار فيها فقد صار
قوة عظيمة ولا نقد خسر خسرنا مبينا لان الفائز بها مترك الى مراتب الحكماء
محققين الذين هم افاضل الناس والخاصة فيهما نازل في منزلة المتفلسفة المقلدين
الذين هم اذائل الخلق ولذلك وصي الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كله التحفظ
وامر بالضم به كل الضمن وانا اسأل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطأ

شرح اشارت

والطغيان واشترط على نفسه ان لا تعرض لذكر ما اعتمد بهما جداولها لعلها اعتقد
 فان التفسير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قال**
 النمط الاول في تجوهر الاجسام **قال** الفاضل المشارع النهج الطريق الواضح
 وانما ضرب من البسط وانما وسم الابواب المنطق بالشيء وابواب هذين العلمين
 بالنمط لان المنطق يعلم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه
 انما جاز هذه مقصودة بل انما كانت انما كما قال والجوهر يطلق على الموجود لا في
 الموضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء
 جوهرًا بالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول
 لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق
 حقيقته اهي مركبة من اجزاء لا يتجزى وام من المادة والصورة واعلم ان هذا
 النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان العلم الاول
 ابتداء في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس اليها وختم بالفلسفات
 التي هي اقدمها في الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجًا في التعليم من مبادئ
 الجسميات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم
 الطبيعي متألف من المادة والصورة فصارت مباحث الماديات والصورة التي
 يبتنى عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي
 ايضا في الفلسفة الباقية منها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفى التجزؤ
 الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدى بالطبيعيات ايضا ولكن
 بشرط ان يرفع منها هذه الحركات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتخير
 المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادّة والصورة واحوالها
 اولًا ولما قصد الزمّه ان يبين ما يبتنى تلك الابحاث عليه من المسائل
 الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفخ الجزء الذي لا يتجزى لانه
 اخر ما يخل الى مقاصد التي لا يبتنى على مسئلة يقتضيه حواله اخر
 فصامر هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين و
 قبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيع المعروف وجوده

عبد
 المزارين
 عبد
 الحسين
 الخليل
 الزاكي
 اشرف اشارت
 المنطق ١٢

بأنه

بالضرورة وهو الجهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة اعنى الطول
والعرض والعمق وعلى التعليمى وهو لكم المتصل الذى له الابعاد الثلاثة والمراد
بهم هنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعى وقد نرى فى الفاضل التشارح حد المذكور
اما اول فبات الجهر ليس جنسا لما تحته واجال بيانه على ما نرى ككتبه واما ثانيا
فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لا ثباتا وكانت وجوبية لكانت عرضا اذ هي
نسبة ما يلزم من كونها عرضا احتياجا محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم
ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما يبطل كون الجهر جنسا
في كتبه بان اخذ مكان الجهر الموجد لافى موضوعه وبطل حثونه جنسا وهو لانزوم
من لوازم الجهر ولا شك في ان لا يلزم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه انما يبطل
كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تتصل على الجسم بل الفصل هو
القابل للابعاد المحمول على الجسم وهي شئ ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه
هذا الترتيب مغاير لافاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة
كالحيوانات او غير مختلفة كالشجر وما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا خلاف
اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين
فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فلهذا احتمالات اربعة اولها كون
الجسم متافا من اجزاء لا يتجزى ومتناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء
واكثر المتكلمين من المحرثين وثانيها كونه متافا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية
وهو ما يلزمه بعض القدماء والنظام من متكلى المعترلة وثالثها كونه غير
متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره
محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناج والبيانات هكذا قال التشارح في كتابه
الموسوم بالجهر المفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل
لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ
ان يثبت به اما الجسم المؤلف فيسمى في موضعه القول فيه انشاء الله تعالى قال وهم وانما
قال الفاضل التشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل
او السؤال باطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضه الوهم

اياه فتسمية الرأي لباطل والسؤال لباطل بالوهم تسمية السبب باسم السبب عجائز وقد
 انه ليسمى الفصل المشتق على حكم ما يجتمع في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتق
 على حكم يكفى في ثباته تجريد الموضوع والمحمول عن الواحق او العرف فيما سبقه
 من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة
 المذكورة فغلب عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قول **ال**
 من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اقول فقله كل جسم
 ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هو الموضع
 التي يتصل الجسم عندها وهي مواضع باعياها عند مثبتتي
 الجرم لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرهما فتشبهها بمفاصل الحيوان
 وسماها قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام
 وزعموا ان تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام اكسرا ولا قطعاً ولاوها وقرضا
 وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن القياس قول **فكسر**
 للاجزاء احكاماً اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتألف منها
 والثالث انها لا يقبل الانقسام اصلاً والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها
 يحجب الطرفين عن القياس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا
 الرأي ورد الاول منها تقرير المذهب والباقية تمهيداً لما يناقضهم به
 على ما ينبغي ان يفعله ناقصوا الاول منها وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوب
 الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل
 الانكسار والتشكل بعصر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما
 ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر الثاني بالقطع والثالث
 بالوهم والفرض والفاصلة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على
 استحضار ما يقبضه لصفه او لانه لا يقدر على الاحتاط بما لا يتناهى والفرض العقلي
 لا يقف لتعلقه بالكميات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعيان
 حنيفا في النسب مختلفة ففي بعضها هكذا الاكسار ولا قطعاً ولاوها وفرضاً وفي بعضها مجرد
 لفظة لا عن القطع وفي بعضها بانباتاً ايضاً في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة

الوهمية والفرضية فمن وضع من الكتاب قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان
 كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وان لم يكن ولا واحد
 من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شروع في النقض وانما اخذ
 من الحكم الرابع وبينا انه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقى الطرفين
 او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر لا هذه اقسام ثلثة والاول بيان كونه حاجباً لهما وايضا
 يقتضي تناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد
 ملاقات الاجزاء والثاني ايضا بيان في كونه حاجباً لهما عن التماس ايضا يقتضي تداعل الاجزاء
 وهو محال في نفسه ومناقض الحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي في
 والثالث يقتضي التجربة والشيء لم يذكر القسم الاول والثاني او كلاهما ان لا يلاقى
 الطرفين او يداهلها لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم الثالث الذي
 يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وقد
 تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال
 نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه شتولنا
 ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق
 مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان حالته اظهر وصريح
 برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً
 غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر وانما يخصه
 بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع حالته
 مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة
 قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال
 هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب
 اليها مذهب قوله وانما يجب لو تجوز تجوز فيه مداخلة الوسط حتى تكون
 مكانها او حيزها او ما شئت فسمه واحداً لم يكن له بد من ان ينفذ
 فيها قول يريد بيان حاله حال القسم الثاني وهو القول بالمدخلة ففسره او بالاتحاد
 المكانيين او الحيزيين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزم غير المحسوس

وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتقد عليه المتمكن
 كالارض للتبوير ولا اعتاد عندهم هو ما يسمية الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو
 الفراغ المتروك المشغول بالشئ الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكون
 للماء واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فيها واحد وهو السطح الباطن من الحاوي
 المماس للسطح الظاهر من الحوي فلما لم يكن امتارعة فيه مفيدة ههنا وكان
 المفهوم من المكان او الحيز عندهم معلوماً غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله
 مكانهما اوحيزهما او ما شئت فسمه لتلاياقتن في العبارة والمعنى ان الطرفين
 لو جاوزا حيزا كان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط **بقوله فيلحق**
 غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتروك للمداخلة **اقول**
 اي فيلحق الطرف حال النفوذ في الوسط غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والقدر الذي لقيه
 حال المماس قبل النفوذ دون اللقاء المتروك حال النفوذ للمداخلة والمراد ببيان
 مغيايرة الملاقى في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين
 يمكن ان يفهم من قوله فيلحق غير ما لقيه انه يلحق حال النفوذ في الوسط قبل
 تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال
 النفوذ غير ما يلغاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتروك للمداخلة وذلك يقتضي
 قسمة الوسط بثلاثة اقسام والفاضل المشارح فسمه على هذا الوجه ثم طعن فيه
 بان هذا البيان اقتضى لارهاقنا واول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حيز
 ما اقول وهو حال المماس ووسط وهو حال الذي بعد المماس وقبل تمام المداخلة واخر
 وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأي نقاة الجزء الذي لا يتجزى وهو ان يكون
 الحركة متصلة في ذاتها قابلية للانقسامات واثباته مبني على نفى الجزء ولا يصح على
 رأي مثبتيه فان التحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شئياً
 منقسماً فلا يمكن للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبق بحالة والحق باخرى فاذن
 هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقتناعاً بل يكون شتماً
 على مصداق على المطلوب **بقوله واللقاء المتروك للمداخلة** يجب ان يكون ملاق
 الوسط ملاقياً لآخر الطرف ملاقاتة الوسط له وان لا يتمين في الوضع

اذ لا فراغ عن لقاءه فح لا يكون ترتيب ووسط وظهر ولا انزاد يا دجهم فان
كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسس
بل بقي فلز غ و انقسم ما يتلاني القول في المداخلة التامة يقتضيان يكون الطرف
الملاقى للوسط بعينه المداخل باية ملاقاتها للطرف الآخر المداخل اياه فان هما متلازمان
بالاسس وروح يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والموضع ههنا هو كون
الشئ محيى ليشترك اليه اشارة حسيّة وذلك لان الاشارة الحسيّة الواحدة
يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقاءه وعلى هذا التقدير لا يكون
ترتيب ووسط وطرف اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور
للجزء ولا اذ يداجم اى يناقض الحكم الثاني ايضاً فان كان شئ من ذلك
اى ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحاً لم يكن الملاقاة بالاسس وروح يناقض
الحكم الثالث فنفس الجزء والحاصل ان تجوز المداخلة يناقض لاحكام الثلاثة
المذكورة جميعاً وتخص هذا الكلام ان القول بالاجزاء او يستلزم القول بالحد
ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها وملاقاها بالكل او البعض وذلك يستلزم القول
بأحد ثلاثة اشياء اما امتناع مختلف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع
اتجزئها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاصل
الشامخ او رد من حجج مثبتى الجزء معارضة لها وهى ان الحركة موجودة
غير قارة الذات وينقسم الى ماضى والى ما يستقبل وهما غير موحدين والى
ما فى الحال وولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهوان القسم لم يكن
جميعه موجوداً الكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة
ولا لا ينقسم ما فى الحال من الحركة فهاون جزء لا يتجزى وينحل هذا
الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سياتى قوله بهم واسارة ومن الناس
من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية
قول يريد ابطال الاحتمال الثانى المنسوب الى النظام وغير من الاحتمالات الاسر بع
المذكورة وهو كما لا يخفى على حجج نفاة الجزء ولم يقدر على ردّها اذ عفا
الها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكونهم لو يفرقوا

لا
شئ ما هو
اتصال الجسم
والجسم
المبهم

بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظهر ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهى فيها حصل فيه بالفعل فحكموا باشتراكه على ما لا يتناهى من الاجزاء صوحيا وهذا الحكم انعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم اترجم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما يتألف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذا قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل لقسمة فينتج فاقسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصبر جوابه الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهو لا يذهبون الى ما لا يتناهى فهو لا يذهب كادوا ان يقولوا هذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قليل وقد تناظر الفريقان فلما لزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناهى ارتكبوا القول بالطرفة ولما لزمهم ايضا وجوب كون الشتمل على ما لا يتناهى غير متناهى في الحجم حوزا وتداخل جزاء ولما لزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب الباطنة ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض زمنا حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشديد بين الفريقين بالطرفة وتبعك الرحا على ما هو المشهور قال ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهى موجودان فيها اقول قال الفاضل الشارح الكثرة يقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقيام الى قلة ما كثرة والا لا يكون مقولة الحكم والتأني من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة يقع على الجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه

لكنه يكون موجهة في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليست بكثرة اضافية
فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافة حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذه
لقضية قلية الفائدة اذ المقصود واضح قال فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من احاد
ليس له حجم اريد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا المقدار بل عسى العدد
اقول تقر به كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخجل اما ان لا يكون حجم
ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذا انقسام والشيخ اشاد الى ابطال القسم
الاول بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا لمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد
به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد
قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الطعن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن
يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيد ها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها
مساويا لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز
بينها بنفس الحجمية او شئ من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شئ من العوارض لانها
متساوية النسبة الى جميعها واذا كانت امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن
محتاجا الى هذا البيان لم يحرم بالفتى ولا ثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز
في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان للنقط التي هي اطراف انصاف اقطار
الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا يمايز في الوضع ويختلف المواقف العارضة
بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعتبارات والحجج
ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا او قد يكون وضعيا
وعند التدخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقل فيرتفع للتعدد الوضعي دون
العقل فلذلك حكم الشيخ بارتقاء التعدد على سبيل التجويز قال وان كان
لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنتا لاصناف بينها
في جميع الجهات **حتى** كل حجم في كل جهة **اقول** ان جسم
هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة
متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ان يزداد الحجم بزيادة
الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلاث حتى تصير المؤلفات

طوبى لغيرها عبقاً فيكون جسماً وقوله حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم اى حصل
 حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلن الا على المتصل فلهوات
 التثنية والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مما منع لان يدخل فيه آخر مثله قال
 الفاضل الشارح ينبغي ان يضمن في المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت
 الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم
 الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار
 احتياج لان الهاء في قوله امكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى
 الاحكام التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتأليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات
 بينها في الجهات لان يفرض ولا تأليف الكثرة في جهة ثم يحتاج للتأليف في الجهات
 الاخرى غير تلك الكثرة وكانت الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم
 من مكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية
 وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد
 ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورها جسماً
 لا قبليها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم
 ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم
 يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي القه قد تألف مما لا يتناهى ولم يقتصر
 بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهى على ما يقال
 نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناه نسبة متناه في القدر الى متناه
 القدر **اقول** هذا قال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها
 حجم الى قوله فكان جسم والجميع متعبدية شريطة وذهب لفاضل الشارح الى ان قوله
 فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجمه الذي احاده الى قوله متناهى القدر قضية
 واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناه
 القدر وكان لفظة كان رابطة والجميع تالى للمقدم المذكور والاضمار ذكرنا
 ونقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من واحد منها وحصل
 من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناه

القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهى القدر الى شئ متناهى القدر
 واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام
 الا بعد ان صير جسمك ذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد
 كالجسم والسطح والخط مثلاً قال لكن ان زيا ديا د الجحيم يجب ان زيا ديا د التاليف والنظم
 فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناهية
 الى متناهية محال اقول هذا استثناء لنقيض تالى المتصلة المذكورة يريد به انما
 لنقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف
 من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى ما ان زيد من حجم الواحد فليس بازديده
 والثانى باطل لانه لا يفيد زيادة المقدر والاول ايضا باطل لانه لو كان حقاً لكان
 نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف
 مما لا يتناهى نسبة متناهية الى متناهية لكانا كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة
 متناهية الى متناهية كنسبة غير متناهية الى متناهية وهذا خلف محال فليس
 الاول حقاً واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى
 قوله اليس اذا اوجب النظران الجسم لا يجوز ان يكون مؤلف من مفاصل
 غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا
 ينفضل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل اقول
 لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية
 ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض اجسام غير
 منقسمة بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام وهذا هو المطلوب في هذا الفصل
 وبما تنبها لعدم الاحتياج فيه الى برهان فزاد على ما تقدم وانما
 اورد القضية الاولى مهمة وهى ان الجسم لا يتجزى ان يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم
 لان الثابت البرهان في الفصل الثانى هو ان الاجسام المتناهية لا تقاوم التجزؤ
 يكون متناهية مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهية
 القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد
 لم يحكم بذلك كلياً ولم يحكم ايضا جزئياً لتلاوي كذب الكلية فاهلها وسيرهم

بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناه هو القدر كدياً قال الفاضل الشارح انه
قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية
ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون
ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي
الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركيب الجسم من اجزاء
غير متناهية مطلقاً بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء المتناهية التي لا يتجزئ ويذل
عليه قوله الى ما ينفصل وقد بان امتناع تركبها منها وكان الواجب ان يقول
في هذا القسم ايضاً يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يحسبون
هذا التاليف ثم لما ابطاه اورده هذا نقض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز وما
قال في الفصل الاول من الناس من يظن انه كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب
فما ابطاه اورده هنا نقضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالحجة فالقضية الاولى
مهمة كحكمة والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا
ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل الامر منهما جزئياً وهو قوله فقد
اوجب مكان وجود جسم وذلك يحكيه بحسب عرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح
عليه سؤالا وهوان امتناع حصول الانقسامات التي لا يتناهي بالفعل يقتضيه
الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداد مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ
فقد اوجب مكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه
بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاماً وايضاً ان كان خاصاً فقوله صحيح
ذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها
فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عليه
المفاصل الا لما نزع خارجي كالفلك اقول ولا يظهر انه لما سلب الوجوب عن كون
الجسم مركباً عن اجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قال بل هو
في نفسه كاهو عند الحب اقول المحسوس بانفصال الجسم وثبات المفاصل على ما ذهب
اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلاً في

نفس الامر كما هو عند المس في انه كذلك ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلاً
 للانفصال ووقوع المفاصل فيه اما ان يترك وقطع واما باختلاف عرضين
 قارين فيه كما في السبلقة وقاربين غير وفرض ان امتنع الفلك
 بسبب اقوال الجسم الذي حكمنا بكونه حديراً في انفصال اليمين مما لا ينفصل بل يجب
 ان يكون قابلاً للانفصال لما عرفت في انفصال الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلاثة المذكورة
 في الكتاب ان الانفصال مما ان يكون شيئاً الى الاقتران ان لا يكون والثاني يكون
 اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفلك والقطر ومثال الثاني ما باختلاف عرضين
 ومثال الثالث ما بالوهم تنبيه ليس ان المرئيين لا ينفصل من احاد لا يقبل القسمة
 وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف
 المعنى النهائية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطباء والمستبصرين شدة
 القدر الذي نوردته اقوال لما ابطال احتمالين من الاربعة المذكورة بقي ان الحق
 احد الاخرين فاشارة هذا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه
 القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهائية وتعين الرابع الذي هو مذهب
 الجمهور من الحكماء وجوه القسمة في الثلاثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية
 لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا ينفي القسمة الوهمية وسمى الفصل
 تذييلاً لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسألة الجزء الذي
 لا يجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اختلفوا
 الكلام فيها والمستبصرين شدة القدر الذي نوردته اي في هذا الكتاب وفي بعض
 النسخ القدر الذي نوردناه في قولنا فليعلم انك ستعلم ايضاً مما علمته من حال
 احتمال المقادير قسمة بعين نهاية ان الحركة عليها زمان تلك الحركة
 ايضاً كذلك وانه لا يتألف ايضاً مما لا ينقسم حركة ولا زمان اقول
 قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل بنفسه قابل للقسمة الى غير
 النهاية والزمن من ذلك كون الملكية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليم
 الذي يدل على مغاييرته الطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدله اشكاله
 ايضاً كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها ينتهي الاجسام والخطوط التي بها

ينتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح و
الخطوط يسمى مقادير فالشئ ينسب عليه جميع ذلك ثم ينسب بقوله من حال احتمال
المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكر ان ينسب شيئا لانه لم يبين وجوها
بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير متحركة كالحركة والزمان حكم المتصلات
القادرة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها
وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذا كانت الحركة موافقة من اجزاء لا يتجزئ
ولا زمان ويتبين من ذلك ان تسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
وحال لا تقسم الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التخصيف تشبيها
بالصور مجردات مغايرة لما هي حدوده بالذات فاذا كان قد ظهر مساد الحجج المذكورة
على اثبات الاجز قال اشارت قد علمت ان الجسم مقادير اثنين متصلا اقول
المقهور من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فان مقدار الجسم هو الكمية
ويحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والنقطة
اسم محشوما بين السطوح والاموال الذي يقابله رقة القوام فالتخين يدل بالاشتراك
على ما هو ذو حشوين السطوح وهو فضل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق
من الاجسام والمراد بهذا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما
صفة لشئ لا يقاسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فضل الكدر على الصورة الجسمية
المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على
الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد
بالحجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيها صفة لشئ بقيامه الى غيره
وهو ايضا معنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك
المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك
بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم
كان بحسب اللغة الذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى

الاول ولما تقر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقلداً ان شيئاً متصلاً ينبغي ان يحمل
 على المعنى المتلاين كسر المتصل والتخين على ما هو فضل الجسم التعليمي والمتصل
 علم ما هو فضل الكم المتصل وحرى كون المجموع هو الجسم التعليمي لانه
 كمية متصلة تخينة واما قدم التخين لانه اعرف فان القايلين بالجزم يعترفون
 بشحانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديره الاعرف في الاقوال الشارحة اولاً والمقدار
 التخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك
 لانه ينبغي ان الجسم الواحد يتبدل اشكاله كالشعلة التي تجعل نارة كورة
 صعبة مثلاً هو امر عام في الجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان الجسم
 الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي واما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي
 غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً بنفسه
 كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية واثخانة امرًا بيّنًا غير
 متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون
 الجسم ذا كمية واثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي
 فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم تعرف ان الجسمية شيء مغاير
 لهذه الامور فانه لم تعرف مغايرته لانه لم يمكن اثباته لانه قلنا كونه موجوداً لا
 في موضوع اعني جوهرية او وضع شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئاً
 من شأنه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فضله الذي يتحصل به
 جوهرية قولنا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال امر من الانفكاك
 كما ذكره قال الفاضل المشايخ احرز بلفظة قد المفيدة لجرميته الحكم من الافلاك
 واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال باحد معانيه اعني
 الوهمية ولاجل ذلك بينا ولها هذا البرهان على ما سمعتم بانه فالصواب
 ان يقر انه جعل الحكم جزئياً لان بعض الاجسام كالافلاك يكون وغير ما غير منفصل
 لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارج فيهِ والعدم
 اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة
 فيه على ما مر قال واعلم ان المتصل بئانه غير القابل للانفصال والافصال

[illegible]

الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود القبول نتيجة قياس مذكور
 بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي انضاف
 اليه وكلما يحدث له الانفصال فتقو حدة حاصلة قبل حدوثه وكل
 ما هو حاصلة قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى ينتج فاذن قوة قبول الشئ غير
 وجود ذلك القبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لئلا يمنع الباقيين ثم قال
 وثبات المادة لا يمكن لهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض
 له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شئ
 اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل والامور
 العددية لا يستدعي محلاتها فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال
 لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية
 التي يستدعي محلها اذ ابتينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ اخر
 هو الهوى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعدادا
 صرفة فهي ليست محالاتا بثة كالمملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال
 عما من شأنه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شأنه ان يتصل
 والمعنى ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في
 كلامه هو ان لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان
 كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طر يانه وبعد اذ لا يعجز
 يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث
 حال الاحتياج النية من غير ان يستمر وجوده قال وتلك القوة لغير ما هو
 ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند
 عود الاتصال يعود مثله متجدا اقول المتصل بذاته ما دام من وجود
 الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طر الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد
 المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصال اخر انما اشخص متصلان اخران
 بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود
 مثله متجدا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم متمنعة فاذن الشئ

الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعاً غير المتصل بذاته وهو الهوى
 وتلخيص هذا البيان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يتخلو عن اتصال ما في ذاته
 وانه قابل للانفصال حال كونه متصلاً فتقوة قبول الانفصال حاصلة
 له حال الاتصال ونفس الاتصال ليس بقابلة للانفصال على وجه يكون حال
 كونها اتصالاً هو صفة بالانفصال فاذا للجسم شئ غير الاتصال به يقو
 على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل بقوة بعد اخرى فهو الهوى واعلم
 اننا لا هم في هذه الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين
 متعاقبين على شئ واحد هو موضوعهما وهو الجسم كما سبق الى اوهاه
 المشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ يجب ان يكون في ذاته
 غير متصل ولا منفصل حق يمكن ان يكون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو
 لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسماً البته بل
 هو المسمى بالمادة ولا بد من انضيات شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسماً
 فذلك الشئ هو الصورة والجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل
 للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضاً على الاطلاق ينسبون ان يكون الجسم متصلاً
 في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة
 الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضاً لا تعرضان للمادم الا بعد تشخصها المستفاد
 من الصورة لتوقفت على احوال التشبه المبدئية على انضاف المادة بالوحدة
 والتعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وخبره كقولهم لو كان تعدد الجسمية
 بعد وحدتها مقتضياً لا بعداها وهي جأ الى مادة توحيد في الحالين لكان
 تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لا تعدد المادة الاولى
 ونحو جأ الى مادة اخرى وتبلسل الى غير ذلك من التشبه وذلك لان المادة
 الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل ما يتصف بهما
 عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشبهة باقامة حجة على نفى
 الهوى وهوات الهوى على تقدير ثبوتها ان كان يتحيز فاما على سبيل
 الاستقلال فاذا كان حلول الجسمية فيها جميعاً للثلاثين وايضا لو يكن هي

بالمحلّة اولى من الجسميّة وايضا لا نجد اجتنابا لهما في اخرى وانما على سبيل التبعيّة
 فاذا كانت صفة للجسميّة ولم يكن الجسميّة حالة فيها وان لم يكن متخيّرة استحال
 حلول الجسميّة المختصّة بجهة فيها بالذات هذه الحجة غير مشتملة على احسام
 منصوصة فان ما لا يتخيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متخيّزا بالانفرد
 بل ربما يتخيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير
 قوله وهم وتنبية واعلم ان تقول ان هذا ان لم يلزم فاما يلزم فيما يقبل الفلك
 والنقصيل وليس كل جسم فيهما احسب كذلك انقول هذا
 هو الزهر وتقريره ان يقال انكم استدلتم بالمكان وجود الانفكاك
 ولا انفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا لا قبل ذلك لا يقتضي
 وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفلك والنقصيل
 بالفعل كالفلك وخبره من الاجسام الصلبة الدنيوية وان كان قابلا له بحسب
 قوله فان خطر هذا بالذات فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة
 اقول هذا هو التنبية المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر في فهم الامتداد
 الجسماني الذي هو الصورة الجسميّة المتصايرة لها التي لا يبقى هو بقا الامتدادية
 عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم يتذكر كون كل ذي حجم يجب وسطه
 طرفه طرفه من الملافة واجب القبل للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار وجوب
 هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل
 والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى والتخالف
 فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عظرا وما يجري مجراه
 واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو وكل جسم ساكن
 او متحركا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ
 من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون
 اذا اخذ موجودا في الخارج ولا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك وأشار اليه
 بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما هو ولا شك في انه
 من حيث هو طبيعة شئ واحد في نفسه مغاير لسائر الطبايع قوله وما لها من الغنى

من القابل والخاصة اليه متشابهة اقول وذلك لان الشيء المأخوذ من حيث هو
 هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالاسرارة فائدة معاً فان خلتف فقد اختلف
 لكونه مأخوذاً من امر يقتضي الاختلاف قوله واذا عرف بعض احوالها حاجتها
 الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت
 طبيعتها بالية ما يورث في حيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة
 اقول اي اذا صار بعض احوالها هو اماكن طريان الانفصال عليها امتناع
 وجودها مع الانفصال مع فالكو بها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة
 فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية
 عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية
 محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول اقول قد بينا ان الطبيعة
 يكون باي الاختيارات مادة وبها جنساً وبها نوعاً فلهذه الطبيعة الوجود
 ليست جنساً لانها ليست بموقوفة على ما ينضات اليها محصلاً ايها ولا مادة لانها
 مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية
 محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعاً بانضيات معنى
 العلم واليه افي وحدها لا يكون نوعاً بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات
 دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية كالحالة كذا لان الشيء الذي
 يختلف بالفصول هو الجنس كالحوان مثلاً يكون مقتضياً في بعض الص
 شيء كالضحك وهو عند تحصيله بفصل كالتألق ولا يكون مقتضب
 في سائر الصوره وكان هذا السلام جواب عن ايراد لفض للمحك
 المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون
 غيره من ساير الحيوان فلهذا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضياً للضحك
 فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني
 الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها في ان اقتضت شيئاً
 اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية لانه هي طبيعة
 جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئاً من حيث هي غير محصلة

اذا تحصلت لتبقى انضاف اليها وخلصت فان تقففت شيئا
 مع ذلك الشيء الغير المحتاج عنه لم يقضه مع غيره ولاها مع غيره لا يكون ذلك
 المحصل بعينه والفاضل المشارح اور بالشك او لا في ان الجسمية طبيب عقل
 نوعية واحدة باصحتها غير معلومة ولا مشترك في قبول الابعاد الذي هو معلوم
 لا زعم لها ولا مشترك في الوازم لا يقتضي الاشتراك في المنزومات وناقض الوجه
 الذي يقتضي في الواجب تجردة عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك
 وثانيا بان الحكم بجلول بعض الجسومات في محل لا يقتضي وجوب الحمول بل
 يقتضي صحته فاذن يمكن لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان
 الاحتياج الى المقابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته
 قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل هذا القدر معلوم ومشارك ومقتضى
 الجسم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداها مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجوه
 ليس من الطبائع الجنسية والتنوعية على متجويز بياحه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة
 يقتضي وجوب الحمول لما من لا الامكان للحل لعدم الحمول والشك في ذلك
 اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون
 غيرها بخلاف التنوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتخل بمراعاة ما ذكرنا
 فلا فائدة بنا لتسليم بالاعادة قال وهم وتنبيه اولئك نقول ليس لامتناد
 جسماني الواحد بقابل للانفصال التية وانه انما ينفصل الجسم المركب من
 اجسام بسيطة لا احتمال فيها الانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاولاهم
 وما يشبهها اقول قد ذكرنا في صدر النظم ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في
 الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفه نقول من المذاهب
 المتعلقة بهذا الموضوع في الاجسام المؤلفه مذهب ينسب الى بعض القدماء كذا
 بمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببساط على الاطلاق
 بل ناهي متألفة من بساط صغار متشابهة الطبع في غايز الصلاية وتألّف البساط
 انما يكون بالقاس والتجا ورفقط والجسم البسط الواحد منها لا ينقسم فكما اصلا وينقسم
 وهما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبرها شكها مختلفة وربما زعم

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول
 في الارض وحده وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية
 الشكل وفيه نظر لان الشينج حكى في المفت الثالث من طبيعيات اشفا انهم يقولون
 انها غير متخالفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة
 لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة
 في كتاب اقليدس اشكال العناصر والقلك ومنهم من خالفهم في ذلك
 وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجمله هذا المذهب هو بعينه
 مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها
 ووجه تعاقبه هذا الموضع ان الحجمة المذكورة في نفى الاجزاء انما اقتضت كره
 كل شيء مجسم قابلا للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجمة المذكورة في اثبات
 الهيولان مثبتية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذا لو كانت
 البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس
 لكان اثبات المادة بالحجمة المذكورة متعذرا لهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد
 الجسماني الواحد الذي ذكره الشينج هو الذي يسمى اصحاب المذهب جسما واحدا بسيطا
 قال فان خطر هذا ابداك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة
 بسبب اختلاف عرضين وترين كالسواد والابيض في البلقه او مضانين
 كما اختلاف محاذاتين او موازاتين او محاسنتين يحدث في المقسوم
 التثنية مما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع
 الحجمة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين متباينين
 اثنين اخرين فيصير اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع الاثنية
 الانفكاكية مما يصح بين المتساوين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع
 للاتحاد الاتصال مما يصح بين المتباينين قول هذا هو التنبيه المزيل للوهم وهو
 باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتساوية
 انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث
 الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج

عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لا شتر الك لجمع فيها ويجب من ذلك لتشارك
جميع هذه الاربعة اما في الامتناع من قبول الانفصال والاتصال في جوار قبولها والاقل
ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شئ يقارنه
قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول في الفلك انما المقصود ههنا هو ما كان
الفصل والوصل على الاجسام مفروضة من حيث طبيعتها النقية وذلك يكفيننا
في اثبات المادة والشئ قد خضع القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين
بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونها على تلك البسائط بخلاف الفلكية
وقسم التي باختلاف عرضين الى ان يكون بسبب وعرضين قارين والى ما يكون
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافة
ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره واما بسط القول بذلك هذه الاقسام
لان جميع هذه مما يجوزونه ثم يبين ان كل قسمة من هذه يحدث اثني عشر
في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثني وطباع
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يرافقهما في النوع والماهية غير
مختلف فيما يقتضيه لانهما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد
لان الطباع اعم من طبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولى
لكل شئ والطبيعة فتخصص بما يصدر عنه الحركة في السكون فيما هو
فيه او لا بالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم
المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول
انفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد
الانزاع او تراثل افشول هو ما اشارنا اليه من ان بعض الاجسام يمنع
من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارنة له
ويكون لازما كما في الفلك او تراثلا كما في الاجسام الصغرية الصلبة مثلا
وكانه جواب لسؤال من هو هذا اليس جزء الفلك ولا عندكم ما يخرج الاخر معه
مثلا ومنه ما هو العنصر ولا يجوزون انفصال الجزئين منه والتماسها بالعنصر
مع اشترالك لجمع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوزون مثل ذلك في البسائط

المذكورة فيقال له انما تذهب الى ذلك لما نعه وهو ان الصورة الفلكية اعز النوعية
ام مقارنت الامتداد الجسماني ما نعه اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير
وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي
من الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا

كان لا اثنيئية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوعك الطبيعة بل
يكون نوعه في شخصه اقول معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنع عن الانفصال
بجسب لطبيعة من المستحيل ان يتعد اشخاصه في الوجود اى لا يكون في الوجود
منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد
منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا
للانفصال لانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم
كل نافع في العلوم الطبيعية قد افجر الكلام الى ان ذكره في اثنا حل هذه
الشبهة وانعرض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبذية على ان الاجسام متساوية
في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى
حجته على ما سلطه من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات
الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال هي امر مشفص
ولعلها بمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه اناسلم ان وقوع الاختلاف
بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجرى مجرى هذين تنبيه
وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاقب عن ذلك عائق لازم
طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع
اثنيئية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اى لا يوجد ذلك النوع
الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنيئية او كثرة لاشخاص ذلك النوع
والعائق عنه لازم طبيعي اقول هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعض
منها بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بالانزجمة ويشبه ان يكون حاشية
فأثبتت في اثبات سهو واذا كانه تقريرا للمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر فالافضل
الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورهما ما لغة عن المشتركة

واذن لا يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون واذن يكون لشخص الشخص لذاته
 يدخل متوفا في الوجود زائداً على الماهية فذلك الزايد ان كان لازماً لما يحصل منها
 الا شخص واحد لا يقبل لانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة
 نظرات الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشك
 الا اذا عجزت بالماهية غير ما اصطلاحاً **نن** ليس قد بان لك ان المقدار
 من حيث هو مقدار او الصورة الجبرسية من حيث هي صور رتبة
 جبرمية متقارنه لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هي لاها
 وشيئاً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جبرمية له ولكن هذه هي الهيولى
 فاعرفوا ولا تستنبطوا ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها بقدر معين
 وان ما هو البر والصغر منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف
 الحقيقيين قال الفاضل الشافعي في المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ العريين
 من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذبذباً والمشتبه هو
 عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيراً الا اذا كان اجزأه منفتحة
 فيندمج او يتخلل بعضها اجزاء ويفصل والصغير لا يصير عظيماً الا بالعكس
 غير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً اذ الشئ انزال ذلك الاستبعاد
 ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها او كون المقدر اليها متساوياً
 فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً والعكس
 وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضاً بهذا الصفة
 مع امتناعها عن الخلو عن مقدار المعين بسبب تقارن فأكبر يفيد التجويز
 وانزال الاستبعاد ولذلك قال الشافعي ولا يستبعد واحترز عن الفلك
 بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض الشئ بعد قوا
 ولا صورة جبرمية له ولتكن هذه هي الهيولى الاولى فيدها بالاولى لان مادة
 كل مركب يكون هيولى وان كانت جبرماً اشارة يجب ان يكون حقيقاً
 عندك انه لا يمتد بعد في ملامه وخلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه
 مسئله تناهى الابعاد في احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضاً مبدأ المسائل

منها مسألة اثبات تحد للجهات كما سيأتي بعد وهي بخلاف الطبيعيات
ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار من الهيولى
وهي من علم ما بعد الطبيعة وليبان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله
يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل
الشامري لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك
ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببيان صورته هذه وكل جسم
متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحل في الماد
المادة فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد
لا يفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة المصنفات الشفاه
ليس يجوز ان يكون بعد فائقا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا وغير متناه
والثاني بطلان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانه مقصور في حد محدد
في كل مقدار ليس له لانفعال عرض له من خارج كالتفريق طبعته ولو ينفع بل
الصورة الا انها قد تكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال فقول هذه المسئلة
اعني اثبات تساوي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغابر
المتناهية لو لم تكن متناهية اصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهين
لايزال المبدئين يتزايد كما في مثلث يمتد الى غير النهاية والثانية ان
يجوز ان يوجد بينهما ابعادا يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون
البعد الاول ذراعاً والثاني زائداً عليه بنصف ذراع والثالث زائداً
على الثاني ايضاً بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في
الآخرى نا اذا نصفنا خطأ وجعلنا احد نصفيه اصلاً ونزدنا عليه نصف
النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير
ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية
فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى اصل غير متناهية ولاصل يتزايد
لا الى نهاية معرته لا ينتهي الى مساواة الخط الاول النصف فثبت ان

هذه الزيادات اذا كانت يمتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يفيد
 المزيد عليه غير متناهية اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب
 حاصل ولما كان المثل موجودا في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي في حصوله
 الزائد الثلاثة انه يجب ان يفرض بين الاستدادين هذه الابعاد المتزايدة
 بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
 يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه
 قد توجد في بعد واحد في كل بعداخذته وحده جميع الزيادات التي
 دونها موجودة فيه وارجع الى المتن فقول اما في ذلك الخلا في صدر البحث
 بقوله ان جائز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه
 متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله ولا من الجائز
 ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا ينال البعد بينهما بل يزيد
 هو بيان المقدمة الاولى وقوله ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد يلزما بعدا
 واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله من الجائز ان يفرض
 بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
 يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة وقوله ولا في كل زيادة توجد فانها
 مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد وهذه اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب
 الحجج عنما قوله واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يستعمل
 على جميع ذلك الممكن اقول شرع في الحجج ومعه انه ان كل واحدة من زيادات التي
 يمكن وجودها وانها يمكن ان يستعمل عليها بعد تبيين هذه القضية بقوله
 والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس الزايد عليه امكان اقول يستعمل
 ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة
 اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معانيها ايضا فيكون موجبة
 مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يستعمل
 على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولا في كل زيادة فيكون هذا
 الفاء جوازا بان ذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولا في كل واحدة من الزيادات

وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع
 الزيادات الممكنة الغير المنتهية وعلى التوحيد الذي فستره الشارح لا يكون
 لازم التعديل في قوله ولا في معلق ولا يراى لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان
 ان يقال اما الزكيون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
 او لا يكون فالثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الاستدادين بعد لا
 يوجد فوفقه بعد اخر ولا يوجد والا اول توجب التقاطع مما مع فرض اللاتمام
 وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر
 فاذن صدق على كل زيادة اذا حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة
 انها حاصلة في عليه صدق على المجموع انه متصل في بعد فاذن وجب ان يفرض
 بين الاستدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المنتهية مع كونه مضمورا
 بين خارجين وهذا غلط فثبت ان القول بلاشك ان الاستداد يؤول الى التمام
 ولها باطله قال وجميع هذه المتدمات جلية لا مقدمة واحدة وهذه نواتنا
 لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الشكل
 حاصلا في بعد فاذن لا يلزم ان يطالب عليه بالتأويل وهذه المقدمة ان اهـ
 اثباتها بالبرهان استمراري وان الاستدلال واقول انه لم يجعل كل واحد حاصلا
 في بعد معلا يكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله بعدا لا يشتمل على
 واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل
 قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره
 المذكور ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه
 الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان
 مجموع الزيادات الغير المنتهية مجزعا موجبا وجب حصوله ايضا في بعد
 بعد ثم قال لما كانت هذه القضية بعين الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات
 غير بنية قصدا ثباتها باطل فبقيضا وهو قوله ولا فيكون امكان وقوع الابعاد
 الواحد ليس للزائد عليه امكان **اقول** المراد منه بيان الحال الذي يلزم
 من علم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى ان هو لم يوجد بعد يشتمل على

تلك الزيادات لو جب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات
 فيكون خروجه لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون ان كان الابداد المفترضة
 بينهما محذورة لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يمكن
 وجود المشتق على محذورة من جملة غير المحذورة الذي في القوة اقول يعني يلزم
 من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابداد
 غير المتناهية التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين الامتدادين
 محذورة في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم اقول اي اذا كان لا ممكنا
 الابداد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد
 ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع كالحالة الامتدادان ولا ينفذان بعد
 اقول اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب القطع قوله والا امكنت
 الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحذورة من جملة غير المحذورة وذلك محال اقول
 ان لم ينقطع الامتداد ان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابداد وح يوجد
 بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتغال
 على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحذورة اي اكثر ما يمكن هو ذلك
 المحذورة بحسب الفضل الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصير بعد واحد
 مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما
 غير متناهيين والشئ لم يصير بعد اعتمدا على فهم المتعلق قوله فبين ان يكون
 هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات المحذورة
 جودة بغير نهاية فيكون ملامتنا هي محصورا بين حاضرين وهذه محال اقول ومعنا
 ظاهر قال فان قيل الحجة مبينة على فرض بعد هو اخر الابداد وذلك لا يمكن الجمع
 فرضتنا هي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا
 وفوقه بعد فلا بعد هو اخر الابداد فاذا دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها
 الابدان ثبات المطلوب فنقول لا شك اننا اذا فرضنا الابداد غير متناهية لم يمكن
 ان نثبت ان لا يوجد بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن
 ذلك لا نضربنا لانا فنقول القول بكونها غير متناهيين يؤدي الى القول بكونها

متناهيين فيكون خالفاً وذلك لاننا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع
 الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر ففرقة لانه لو كان
 بعد ففرقة لما كان هو مشتملاً على زيادة البعد الذي هو فرقة فلم يكن
 مشتملاً على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات
 كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب
 ان يكون آخر لا يعاد اذ لو لم يكن آخر لا يعاد لكان فرقة بعد آخر ويكون ذلك
 الفوقاني مشتملاً عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فنثبت ان الشك المذكور
 مؤكداً لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل
 على الجميع متصلة غير واضحة الزعم وان تطرق خلل الى هذا الكلام فاما يكون
 منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد السعودي
 هذا المعنى بعبارة اخرى وهو ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية
 اما ان يكون حاصل في بعد آخر فرقة او لا يكون وان لم يكن كل زيادة
 حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات
 بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه قد انقطعاً فكل ما متناهيين كان
 كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصل في بعد او لا يكون
 ومحال ان لا يكون لاننا قد بيننا ان البعد العاشر مثلاً ليس فيه زيادة على
 التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد
 العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من
 وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصوراً بين حاكمين
 الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فرقة بعد آخر فهو غير
 مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فرقة وان لم يكن فرقة بعد آخر فقد
 ينقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفتحق الى اقسام كثيرة باطلتها
 واخرى من ان ايراد ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه
 بعد آخر جعله لازماً هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وهو ما لعدم حصول
 كل زيادة فصار هذه المتصلة واضحة الزعم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس

ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد تكون الكل حاصلا في بعد على
 ما توذكرة هذا اما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الشارح لانه
 بذل المحرم فيه قال وقد يستبان استيالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان
 فيها بالحركة او الاستعانة ولكن فيما ذكرناه كفاية القول الوجه الذي يستعان
 فيه بالحركة هو ما بين على فرض حركة يخرج من مركزها قطر هو ان الخط
 غير متناه يثبت ان بسامته بعد الموازاة بحركة كثيرة فيلزم ان يوجد في الخط
 اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل
 كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو البقي على طبق
 خط غير متناه من احد وجهتي دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل من الجهة
 التي يتناهي فيها قدر دامنه وبيان امتناعه او ما كان متناهي كون الجزئ مساويا
 للكل وامتناع التقاطع في الجهة التي تناهيا فيها العرض التطبيع فيلزم الخلف من
 وجوب تناهيا في جهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران اقول له اشارة فقد
 بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود
 يريد بيان امتناع انفكاك الصور الجسمانية عن المادي فيبين ان الازم الشكل
 للصورة تنطبق المتناهي ثم يبين البرهان عليه انما يبين الاول فصورات الشكل
 وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد واحد او حدودا لكنه اذا حقق كان
 هيئته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية
 وكان المفهوم من الشكل هو شئ شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر
 من واحدة من جهة لها نهاية فاذن الشئ المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل
 والامتداد الجسماني متناه هو في الشكل وهذا معناه فلهذا لا يستلزم الامتداد الجسماني
 يلزمه التناهي فيلزم الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم
 الشكل من حيث هيئته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحرك لا يكون
 ذا شكل بل انما يستلزم من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لا يجوز
 تناهيه قال لا يجوز ان يكون هذا لا يلزم يلزمه ولو انفرق بنفسه عن نفسه
 او بالوجود ويلزمه لو انفرق بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزم بسبب

الحامل والامور التي يكتنف الحامل قال الفاضل المشار تركيب الحجة ان يقال لزوم
 التشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالاً فيها او لما يكون
 محلاً لها والملا لا يكون محلاً وحالاً لها وهذه قسمه منحصرة وثاني الاقسام مخرجات
 الظهوره وذلك لان الحال ان كان لازماً ما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضا
 ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازماً فيستحيل ان يكون صلة لوجود
 ما هو لازم اعني الشكل من باقى الاقسام المذكور اقرب استلام الشئ من شئ غير يات
 الاقسام ثلثة وان جهة ان يقال لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون من حيث
 هو منفردة بنفسها عن المادة وما يكون فيها او لا يكون كذلك بل يكون
 لداخله المادة بل واحدة بما في ذلك اللزوم كالقول اما ان يكون لنفس الجسمية
 ولشئ غير هو هو الاقسام الثلاث قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه
 فله ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان ترتيب القسمة وحذف احد الاقسام
 مما حجة اليه ولا هي طابق للمتن قال ولولزمه منفرداً بنفسه عن نفسه
 لتناجت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل
 وكان جزء المقروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم حكاية القول هذا
 قول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزوم الامتداد عن نفسه حال كونه
 منفرداً عن المادة وما يكتنف المادة من التوافق كحالة فصل والوصل وسائر
 ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بينت فساد هذا القسم لزوم التناهي
 او لا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها اما كان بسبب الفصل
 والوصل والتداخل والتكاثف والعكسيات المختلفة المتضمنية لذلك وبالجملة
 بسبب انفعالات المادة من غير هاتم فيما يتبع المقادير وهي هيئات
 التناهي والتشكلات واما قال هيئات التناهي لم يقل التناهي لان التناهي
 لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط
 والمركب وذلك ان هيئات التناهي امر يعرض للشئ المتناهي والتشكل هو اعتبار
 مع ذلك العارض ثم قال وحر يجب ان يلزم كل جزء يعرض من الامتداد
 ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض تقليل الشئ منه واحداً قول ان

فرض قل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن
لا يكون التجزئية ولا الكلئية ولا القلة ولا الكثرة وان فرض بيان امتناع فرض الكلئية
والتجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض ليستلزم دفعهما لا بان يكون فرضهما
ممكنا من حيث الفرض ويلزم الحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان
اختلاف الكل والتجزئة فرض على المتغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود
المادة فلما حصل ات الحال للامتزج في هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير
في الاجسام واما عبارة الشيخ عنه بلوازمه لا ايضا ح والفاضل الشارح توهم الامتداد
الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول
الانقسام والالتيام والكلئية والتجزئية مفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو
عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرر التلطف به قولا فقط فيه
وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير
والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكلي والتجزئي في عوارضها على ان كل واحد
منها محال برأيه ثم اعمى في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان
الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة والطلب القول فيه بما لا
يحملة الناظر فيه لا على سبب من قايده حاشاه عن ذلك واذا كان متباد جميع
اعتراضاته صاهرا مما قررناه فلا فائدة في ايرادها قال ولو لمزم ذلك بسبب
فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير
هيزلا للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة لا لفعال وقد بانست
استحالة اقول هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهران يكون الشكل قد لزم
الامتداد الجسماني بسبب فاعل مابين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه
عن المادة واما ترجيبه لمادة من الواحق وقد بين متباد هذا القسم بلزم
كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيزلا قابلا للفصل والوصل
لان المتغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها من بعض واتصال بعضها
ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالحكملة
لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد

لا بعد ذكره متبادلاً من فعل ويكون فيه قوتة الانفعال التي هي من لواحق
 المادة فاذن حصولها يقتضي كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها هف
 وبما اورد الفاضل شارح هذا وهذان كون الجسم قابلاً للاشكال لا
 يقتضي كونه قابلاً للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال
 الجسم كما شكالى الشمعة المتبدلة بحسب اشكالات المختلفة ليس بقادر في القوام
 لان الشئ لم يجعل لزوم المحال مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه
 وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوتة الانفعال ومعلوم
 ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد ان كان انفعالها واعلم انه
 الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل
 جميعاً وفي هذا القسم بالوجه العائدة الى القابل فقط قوله فيقبح ان يكون
 بمشاركة من الحاصل اقول اى ما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون
 هذا القسم حقاً ويوجد في بعض النسخ بعده فلا هيولى اذن تأثير في وجود
 ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتأهي والتشكل وهذا يتجه البرهان
 المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى
 الهيولى لاني ما هيئتاً فاذن هي لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب
 قوله وهم واسارة او اهلك نقول لهذا ايضا لئلا يمتد ما في اشياء اخرى فان
 الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم يقول ان الشكل للفلك
 مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحداً قول هذا شك يريد على ما اطل به
 القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون
 لزوم الشكل لا امتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت
 له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحداً
 ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحداً اشرانكم معترفون بان شكل
 الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان
 الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحداً واذا جوز تشتم
 اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا يجوز نزوه مثله

في الامتداد المذكور فقله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم
وكان الجزء المفروض من مقدار ما ينضمه ما ينضم كنه ونه بقوله اشياء
اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت
احكام الكل والجزء فيها كالارض الخالفة لبعض اجزاءها في توسط الاجرام
وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط اما بتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب
ويمكن تجزئته كاحد الانساب المذكور في واذن وجب تقييده بالسبب في ما
كان المفروض اعم الاسباب خضته بالذكر فقله تقول لك تريدان يفرق بين الصورتين
بما يقتضيه من الحال المذكور في احد ما دون الاخرين وتقرير جملة ان التماثل
له مادة قد عرض له بسببها الكمية والجزئية وفاعل وجب حصول المقدار
والشكل فيها فيصيرها كالا ومنه ذلك السبب بعينه ان يكون لها
يفرض جزءا له بعد ذلك لا استحالة ان يكون الجزء كالكامل مادام الجسم
جزءا ان الكل كالا وما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل
فضلا عن ما بين عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذا كان السبب
حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه فقله ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعته
فقد ارجعت هيولى لا تلك الجزئية ولم يكن ذلك لها عن تقسيمها او عن جزميتها
فما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض
بعد ذلك جزءا اما لكل لكونه جزءا مفرضا بعد حصول صورة الكل صورة الكمال
اقول نعم ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة فقه او حجب هيولى لان تلك الصورة الجسمية
المعيمة المختصة به قد ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس
هيولى ولا عن صورها الجسمية ويريد بذلك القوة الصورة النوعية
للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شئ في غيره من حيث هو غيب والطبيعة
يطلق على معان متناسبة والمراد هنا هو الذات لقنه او ما يصدر عنه
الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشئ الذي يصدر عنه التغير الذاتي
في غيره او المصدر الذاتي من الشئ الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال
فلا وجب الهيولى في الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب

يج

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهوى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالغرض بعد حصول صورة الكل جزءاً له وقد وجب ذلك لكونه بالغرض جزءاً للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة النوعية للهوى لا امتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءاً احاداً تابعداً للكل وقد اختلفت النسبة بينها ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخصوصة لكون الحصول مضاعفاً اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله لا يكون معناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهذا لا يصح وفي بعضها لم يكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعلاً لا يكون ضميراً يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعلاً لقوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى قال

فقد اله عن عارض وما نفع وبسبب مقارنته ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزأ بها اقول اى هذا الحال للفلان عن عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاف احدهما الى الآخر مانع وهو كون الجزء جزءاً مفضلاً بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنته المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزئة معها بطريقتين الانفصال عليها قال واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب تناسلاً الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تنقسم كلاً ولا غير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنته قابل فلا يجب ان ليس شئاً معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا حقها من غير هاتئى بحسب امكان فحقها او صلوح موضوعه نحو ما سابقاً ثم تنبذ ذلك ان صدر ما هو كالجزء بحالة مخالفة اقول يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلاً فضلاً عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذا كانت الاختلاف هناك ويختلف النسبة ههنا ففي بعضها هكذا لم تنقسم كلاً

وغير كل بحسب ذلك المفروض لا من نفسها ولا من علته ولا من مقارنته قابل
 وهي صحيحة في بعضها الا من نفسها لا من علته ولا من مقارنته قابل وتقديره
 لم تنصر كلا وغير كل بحسب المفروض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا
 علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف
 ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا الحقها شئ من غيرها يعني الفاعل ثم قال بحسب
 امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسدي اليها لكونه صوراً
 ثم قال وصلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه
 لكونهما عرضين وتبين ههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصور النوعية
 ومادة هي هيبوكلاه وموضوع هو جرم الفلك تقريباً ذلك الحق ان خالف الجزء
 فيه الكل وآخر من الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية
 بالمادة غير صحيح لان صادق الكل والجزء ان اتحدنا كانت الصورة وجزءها حاكين
 في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة مختلفة
 والكلية والجزئية وحيث ان احتاجت الى مادة لتسلسل المواد والا فالصورة
 ايضا وحدها يتخالف فيوما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة
 في الوجود والحلول على جزءها بسبب لكونها اولى بان يكون كلامه
 قلنا وليكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادة والجواب
 ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها ويختلف غيرها من الصور
 والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وتصير
 الاشتقاق متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت
 الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج الى غيرها فتبين هذا الحامل
 انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول**
 يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيدة
 من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يتبين عليها البرهان على امتناع انفكاك
 الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن
 الصورة الجسمية لكانت اها ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

أما القول فلا نه مذات للحكم المذكور وأما الثاني فلما ذكر فيها يتلو هذا
 الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الإشارة
 للجسمية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الأجزاء الى بعض ومنها ما هو
 المقولة الشهيرة والمراد هنا هو الأول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة
 في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي يفيد تشخص الهيولى وتعيينها
 على ما سياتي بعد قال ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان له ذات
 ذاته ذاتهم **أقول** لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا
 يخلو اما ان يكون منه ما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان
 منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان
 حاملا للحجم هذا خلف قال غير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى إشارة
أقول وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق غير منقسم عطف
 على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراد ذاته ذا وضع وكان
 غير منقسم كان بانفراده مقطع ومنتهى إشارة وذلك لان الإشارة امتدادا
 يتبدى من المشرق وينتهي الى المشرق انية وينقطع انتهاءه بما لا ينقسم في جهة ذلك
 الامتداد لانه لو انقسم في ثلاث الجهات لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن
 لا يكون المقطع مقطعا وكل مقطع إشارة فخر ذو وضع غير منقسم وكل شيء
 غير منقسم فهو عند فرض إشارة يمتد اليه ولا يتجاوز به يكون مقطعا لهما وهذا
 هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة قال نقطة
 ان لم ينقسم البتة وخطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الإشارة **أقول** ان ذلك
 القطع لا يخلو ما ان لا ينقسم في جهة او ينقسم والثاني لا يخلو ما ان ينقسم في جهة واحدة
 او ينقسم في جهتين اي فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير
 الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وأما لم يحتمل قسما آخر لان الاقسام
 سمية ثلثة فاذا فرض احدها مأخذا الإشارة له يبق الاثنان فالحاصل
 الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة
 سطح او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطلا

كونها أحد هذه الاشياء يتبين من قصور ما هيّا لها فان الجسم والخط
والسطح لكونها متصلة الذات قابلة للانفصال سيكون محتاجة الى حامل
فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والا لكانت
جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهو ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني
لم يتعرض الشيخ لبيانها وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة
تنبيه فلوفر ضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم حركتها
الصورة فصارت ذات وضع مخصوص **قول** يريد بيان امتناع حلول الصورة
في الهيولى المجردة عنها به يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل
المتقدم وتقرية انالوفر ضنا هيولى بلا صورة جسميّة فكانت بلا وضع
بالضرورة لما مرّ ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حر ذات وضع بالضرورة
لا امتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو ما ان لا يتحصل الهيولى في
موضع من المواضع او يتحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول
والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك
الموضع اّمّا ان لا يكون اوليها من غير او يكون اولي فان لم يكن اولي فكانت
متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون
اخر غير صحيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبدئية
وان كان اوليها فالاولوية اّمّا ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت
بذلك فهذان تسامان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا
في الوجود والشيخ اورد هما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين
واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبدئية للايجاز قال فليس يمكن ايضا ان يقال
ذلك لان الصورة لحقتها هيّا كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجبها وضعا
او كان قد عرض لها وضع هذا ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانتفاء
مجردة بحسب هذا العرض **قول** هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بين
بين نظير اما بيان الامتناع بيان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غائبة
الموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك الموضع حصوله

ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقها هناك وذلك لان العنصر لم يكن
 هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود
 وهو ان يكون الهوى في صورة يوجب لها وضعاً هناك كجزء من الهواء مثلاً
 في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية يوجب لمادته وضعاً هناك او كان قد عرض
 لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضاً اخرج بالقسر من موضعه الى الوضع الطبيعي
 الماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة
 الماء بمادتها هناك فحصلت الهوى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص يكون
 ذلك الموضع اولى بها والا لولوية كانت حاصلة قبل هذا الحق بحسب الصورة
 السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحن فسيه
 لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قال وليس يمكن
 ايضاً ان يقال ان الصورة عينت لها وصفاً مخصوصاً من الاوضاع
 الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلاً كاجزاء الارض
 كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزء
 بسبب لحرق الصورة وهناك وضع جزئي نحو ما يخص اقرب المواضع
 الطبيعية من ذلك الموضع كجزء من الهواء يصيب ما فيكون
 موضعه الطبيعي متخصصاً بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي
 للمياه مما كان موضعاً لهذا الصابراً وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضاً لانا
 جعلناها مجردة اقل هذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل لولوية
 بعد ان يلحق الصورة بالهوى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما يمكن
 الامتناع فهو ببيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي
 يلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة
 وحسب استحصال حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضاً
 يقال ان الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الاوضاع الجزئية التي يكون
 لاجزاء كل واحد مثلاً كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لانه
 يقال الصورة النوعية التي تشارك الصور الجسمية على ما سندها

انما يقضى لتعيين الموضع لكون كل صورة في عتبة مقصدة لجزء مخصوص
 دون غيره وذلك لان الجزء الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصور
 في احدها دون غيره يقتضى اولوية فلا حصل هذا اختصاص الغرض بالاعتقاد المذكور
 ثم اشار بقوله كما يمكن في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك
 هو الوجه المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا محارضا بحسب
 السابقة اعني الجزء من الهواء الذي كان موضعه الطبيعي ثورا صار ماء
 فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجوه الصور الهائية فيه وانما لم يقصد
 اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب الاجزاء الموضع المائية
 الموضع الاول فيخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابقة ومعنى
 قوله بسبب حقوق الصورة وهناك وضع جزئي اى بسبب حقوق الصورة
 حال وجود وضع جزئي هناك فلهذا سببان احدهما الصورة المائية
 وهو سبب لقد الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب تخصيص
 له وضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا
 لانا جعلناها مجردة الى الفرق بين الماء كما بطل القسمان ظهرا متناع الفرق الاول
 وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان
 حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة
 عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة
 بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لا يقتضئها
 الحصول في موضع مع عدم اولوية احد الموضعين يمكن ان يعارض بالكون
 الذى هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكاين يقتضى لا محالة الحصول
 في موضع فالوجه في تخصيصه باحد الموضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة
 به ثم ان اجيب بان التخصيص هو الوضع السابق حاصل ثور وغير حاصل
 ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضى الحصول في احد اجزاء
 مكانها الطبيعي بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها
 باحد الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحيان الممكنة فتجاب

بات الوضع السابق ايضا يفيد تخصصا قريبا الاجزاء منه بذلك وههنا
 اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل لشارح ان اول
 الاشكالين هوان الجسم العنصري لا يجب انضافه باحدى الصور النوعية
 بعينها مع دوام انضافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهيولى اذا انصف
 بالجسمية فهي ان كانت غير واجبة الحصول في حين بعينه لكنها تحصل
 في احد الاحيان واجاب غير يكون كل صورة نوعية مسبقة باخره معدة
 للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق
 اقول هذا اشكال بئراسه ليس في الكتاب منه عين ولا اقر واما تشككه تجويز
 انصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضى احداها تخصصها
 باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيولى
 الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير متجردة وان لم يتخصص
 فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع وحده ترتب فاحد من هذا ان الهيولى
 لا يتجرد عن الصورة الجسمية اقول وفي نسخة الجسمية وفي نسخة
 الجسمية وذكر الفاضل لشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصور
 كانت ياها حالة الانفكاك اما ان يكون مشاركا اليها او لا يكون وابطل
 الاول في فصل ثم ابطال الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقتراحها بالصورة
 اما ان يتحصل في كل الاحيان او لا في شئ منها وفي حين معين ولم يتعرض
 القسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل
 ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصحح بثبوته مطلقا لانه موقوف على
 التنبيه بفساد القسمين المحذوفين واقول يحتمل ان يكون الوجه في ذكر
 الحدس ان امتناع اقتراح الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على
 امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير
 مقترنة بالصورة ابدا او ينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة
 بالصورة غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة
 بالصورة فهي لا يتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه الهيولى قد لا يغفل ايضا عن صورة

أقول بربط ثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعاً
واعلم ان سلب الخلو يوجب المقارنة فعند الخلو لها يقارن ولما كانت الهيولى لا
بقارن هذه الصور معاً بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة
ايضاً دائماً بل نمايقاً رها ومقادير وقت أو الشئ ههنا لفظة قد التي يفيد
مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه
من الصور النوعية غير واجب وان كان ما امتناع انفكاها عن جميع تلك الصور واجباً
قال وكيف لا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك

والالتيام والتشكل لسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول تلك
وكل ذلك غير مقتضى الجزئية اقول اي كيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع
خلو الجسم من احد امور ثلاثة احوال قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما
لسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وتاليها قبول جميع ذلك
بعسر وهو اللازم من الاجسام اليابسة من العنصريات وتاليها الامتناع
عن قبول ذلك وهو لازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبه لذاتها
فهي لما تجب لعل يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجزئية المتشابهة في جميع
الاقسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كما
يتبين في علم ما بعد الطبيعة فغالوا اذن امور مختلفة ايضاً غير الهيولى
والصور ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا المفارق يتساوى
نسبتهم الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضاها
ما يتعاقب الامور لانفعالها كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب
ان يكون صوراً لا اعراضاً لان الجسم ينتفع ان يحصل من غير ان يكون مرصفاً
بل هذه الامور قال وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص ووضع خاص
متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجزئية العامة المشتركة فيها
اقول الجسم ينتفع ان يخلو عن الامن او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على
جميع الامتاع اذن جسميته يقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين
لانه ان كان جسم متعين في مكان او وضع متعينين يقتضيها طبيعة

على ما يحكي في النقط الثاني فانت لا تخلو كل جسم عما يقتضيه استحقاق مكان
خاص و وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير الجسمية العامة المشتركة
كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسما له لئلا يصير الحكم جزئيا
فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين
واعلم ان الصور بخلاف باعتبار آثارها فاقضية للكيفيات كسرولة
قبولها لا تفكاع وعسر يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة لللاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها معايرة لتلك
الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اياها هو غير حصوله في ذلك الاين
وهما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع ذوالاعراض فان المفتضول سبق
تشكل الماء و مرده الى مكانه الطبيعي و وضعه الطبيعي باق عند جموده
او اضراره بالقسم او تكعبه والفاضل الشارح عليه شكوكا كثيرة منها
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي استناد الصور ايضا الى
غيرها من الامور المختلفة فان اسناد اختلاف الصور في الضعفيات
والاختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة
وفي الفدكيات الاختلاف قوابلها في الموقيات فتبل فلم لا يجوز اسناد اختلاف
الاعراض اليها من غير توسط الصور والحوار عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
وصادها وامتناع تحصل الجسم منفكاع تلك المبادئ وسائر الاحوال
المذكورة فان سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
فلا مصانفة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام النوعا
وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك
وصفا ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزل وذلك لان
هذه لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لاحالة ويكون له وما ايا الجسم
لو كما يكون حائلها او لا يكون محلا لها او لا يكون حائلها ولا محلا ولا بطل الاضطرار
الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير
توسط الصور وايضا بجميع اخصاصه لا يحتاج اليها ان يكون بعض تلك

الاصور اعمالاً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول للمقتضية لسهولة لتدراك العكس
 فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدلاً لسهولة له وصلاً للعدم بجوز ان يكون
 عدماً والجائز ان استلزام الجسميّة المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول
 لكونها مشتركة وكذلك الجسميّة المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك
 هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسميّة لا يزمه لصورة
 الفلك وحرر بسقط القسم المذكور لانه لا يلزمها الا انها صورة الفلك لا غيراً
 استنادها الى المحل على ما ذكر في غير معقول لا متاع كون القابل فاعلاً او آتياً جعل
 بعض الصور العنصرية اعمالاً غير معقول لان الاعراض المذكورة الست
 بعديّة آتياً لاينيّة فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامر بالاجو
 دية لا تصدر عن الاعداد ومنها المعارضة او لا بان هذه الصور محتاجة
 الى الجسميّة فالحسنة ان كانت معلولة لها لزم الدور والامر يمكن التصور
 مقومة للجسميّة فاذن لم يكن صوراً وثانياً بان القول بكون تلك الصور
 مصداقاً لعارض عنانة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب
 الاين وكذلك من ساير الابواب من غير ان يعيد البعض بواسطة البعض
 يناقض القول بان الكثير لا يعيد عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور
 ليس من شرطها ان تقوّر الهيولى وهذه الصور تقوّمها من غير دور على
 ما سيأتي بيانه وتحت الثاني ان الكثير يجوز ان يعيد عن الواحد بانضمام امور
 وشروط مختلفة اليه فلهذا الصور ليقضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثير
 عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في امكانها والعدد اليه
 بشرط خروجه عنه وهكذا في البواقي فقد اهل تلك الشكوك على تولد الشئ
 من غير الاحتمال الذي وجبه هذا الفاضل استأشراً واعلم انه ليس يكفي
 ايضاً وجود الحاصل حتى تتبع صوراً جبراً نية ولا لوجب التشابه المذكور
 بل يحتاج في ما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتجدد بما يجب
 من القدر والشكل اقول قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسميّة
 محتاجة في وجودها وتخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن

التفاهي والتشكيل ومحتاجة فيها لما أراد ان يبقي في هذا الفصل انما مع احتياجها
 الى الهيولى يحتاج الى شياء آخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال
 متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر
 الفاعل في الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين
 هما تراويلها ان لما استدلل على ان الصورة لا ينفك عن الهيولى بان قال لزوم
 المقدار والتشكيل اما الصورة او الفاعل او المحاصل والتمزم بانه المحاصل وكان
 لقائل ان يقول العناصر غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار
 والتشكيل وتاويلها ان لما استدلل على اثبات الصور النوعية باختلاف
 الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية
 لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما
 كان الجواب عنهما واحدا اخر الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات
 هي الامور السابقة للعدّة لاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحاصل
 حتى يتعين صور معينة اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى
 الحاصل في الوجود دون الهوية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا
 تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجبان يتحد مع وجود المادة القابلة
 للاقتسام بل يحتاج فيهما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال
 والمعينات اى الى مستحضات وذلك لانها لا يحتاج الى علل للهوية والحقيقة
 بل يحتاج الى علل يقيد تغايرها ونفصا لها عن العناصر الكلية قال ولاحوال
 متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول ولاحوال مختلفة من خارج لان
 المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال
 الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثرى فان الاشتصاص
 من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل يندرج وجودها ليصير بانفصافها الى سائر
 العلل عللا لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية
 وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة
 والتغيرات الطبيعية والقواصر الخارجية فان جميع ذلك

فأعلية لتتخصص الصورة وأما الحاصل فله علة قابلية قال وهذا سر عظيم وتطلع
منه على أسرار أخرى أقول قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة لاحق
سر عظيم تطلع منه على أسرار هي اقتضاها ذلك ان يكون للحوادث بداية زمنية
وانما لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لكون تلك الحركة
سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الحجاب
عن السؤال المذكور أقول ومن تلك الأسرار التنبيه بوجود مبدء تقديم
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولو وجد حسبهم
يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الأسباب التي ينتظم بانتظامها
امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبية** واعلم ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي
العلة المطلقة الاولى لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلتا واسطة
لقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكه لقيم باجماعها
جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن
الهيولى وليس احدهما اولي بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون
سبب ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر الآخر اقول يريد
بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اول الاقسام المحتملة لتبيين ما هو
الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما
ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس والصورة محتاجة الى
الهيولى من غير عكس ويكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام بالاول منها على ثلاثة
اقسام فاما الصورة فيكون الهيولى آلة مطلقا او جزءا منها او لا علة ولا جزء
علة بل يكون آلة واسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة من الحق من
جملتها عند المشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقل التلازم
عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اقما بينها وبين معلولها
او بين المعلومين كما ان كنه القول من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما

لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتى بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة
 موجبة للآخر ولا علة لان امر يتبادر بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك سنلا
 نقول كاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احد هما منفردا عن الآخر لكن ليس
 كما يتخضرون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة
 للآخر مما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك
 بالمضامين وذلك ظن باطل والشئ لم يتعرض لذلك او لا بل قسم وجه التلازم
 الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك
 والاولى ان يكون علة للآخر فحينئذ ذكرهما الفاضل الشارح كقول العلة القابلة
 لما لم يكن علة من جهة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول وما استحال
 ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون المصلى مقتضية للتلازم بالشيئيتها
 وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
 الى علية المصلى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعلية وان قسح
 هذا القسم للاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان
 لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنسب على ان ما يثبت الجمهور في هذا القسم
 باطل ونسب على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لا يرتبط بمقتضى
 شئ اخر المتلازمين ثالث لهما وهذا المعنى وسم الفاضل بالوجه والتميم
 هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع الى قسمين
 الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلاهما اما مع الآخر او بالآخر
 ففذه هي الاقسام الممكنة بحسب ذكره الشيخ قال الفاضل في قوله ان المصلى
 مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوايد منها انه انما قال في ان تقوم
 ليعرف انها مفتقرة اليها وجودها لا في مهيته كما رسمها انه قال
 تقوم بالفعل اي صرف انها مفتقرة في الوجود الخارج لا الذي مني منها
 انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يبلين ذلك
 ذات المعلول كما لا يرى تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة
 شك لفظي وهوان المقارنة حالة اضافية يعرض للشئ بالنسبة الى غيره

والاحوال صافية متأخرة عن الذات فاذا المقارنتان اعني مقارنة الهيولى
 للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى
 مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة
 في وجودها بالفعل الى ذات الصورة انتقاراً امتاً وحديث وجب ان يكون
 مقارنة للصورة فالانتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة
 حتم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذالاً
 الآلة وقع في عبارة ترسم ما تحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان
 الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها ممتلئة
 بالفعل اي في تشخيصها مفتقرة الى الوجود والشيء يحتمل ان يتنازع في انصافه
 بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المتأخرة في انفعالها بالعلية
 الى وجود معلولها المتأخر عنها ويلزم من ذلك الا تأخر صفاتها عما يتأخر
 عنها ثم قال وهذه القضية تبين ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة
 مفتقرة الى الحقيقة لان الذي مر هو ان الصورة لا يخلو عن الهيولى والهيولى
 لا يخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الاولى مفتقرة الى
 الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدها تأثير في الآخر بل يكونان
 متضايقين ثم ان كان لا بد من الانتقار فقد يمكن ان يكون
 الانتقار من جانب الصورة قال وسيأتي بطلان الاحتمالين و اقول اما
 تلازم المتضايقين فنسبتهن انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في
 الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الانتقار من جانب الصورة
 مطلقاً فقد بينا انه لا يفيد المتلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في عليه
 قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا يتعكس لان
 الآلة لا يكون موجبة الا ان الاجزاء يتوقف يتوقف على توسطها والتوسط
 فقد يكون موجباً كالعلة القريبة و اقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل
 في مفعله القريب منه بتوسط والواسطة هي معلولة بصيلة لغية من حيث يقاس الى
 طريقه فاحد الطرفين معلول والآخرة تعدلة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون

الا الهبوط بتجريد عن الصورة ولا الصورة بتجريد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين
 الاخيرين مع التشبيه التي يمكن ان يتسلسل بها من اراد ان يذهب الى احدها وهي ان يقال
 لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولا من الاخرى واليه اشار بقوله وليس احدهما
 بان يكون مقامه الآخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على التسوية
 والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن
 ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين
 لا يبق للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهبوط بتجريد
 عن الصورة الموقوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله
 بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمته لذلك القسمين
 قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس
 باولى من العكس جعل للتلازم ان يكون سبب ما خارج يقيم كل واحد منهما
 مع الآخر وبالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر وبالاخر
 بالمرساة غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر وبالاخر من غير
 اشياء ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون
 في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله
 يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا
 لان مورد القسمة كون الهيولى مفترقة وهذا المورد لا يحتمل ذلك
 القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا اقول لتقدير
 الاول بعض الاقسام صانف مورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محدوف
 اقول الشك الاول هو ما خلفه الجمهور وقد مررت الاشارة الى فساد وسبب
 بيانه بقوله ايسر والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي
 تلازمهما اشارة اما الصورة التي يقارن الهيولى الى بدل فليس يمكن
 ان يقال انها على مطلقة للوجود الواحد المستمر هيولاها والالات ومتوسلات
 مطلقة بل لابد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين البافين اقول
 صور العناصر الفارق الهيولى الى بدل اما الجسمانية فليس انما انفصال عليها الذي

اذ المراتب الجسميّة التي كانت في حالة الاحتضال وحدثت جسميّان اخرين
 واما النوعية فنجوان الكون والنفسا وعليها على ما سبق في واما صورة الفلكيات
 فلا تقارن قوا اصلا اما الجسميّة فلا متنازع الخلق والالتيام عليها واما النوعية
 فلا متنازع الكون والنفسا وعليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر
 لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة
 للهوى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات
 المطلقة لكن الهوى لا يعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها
 مستمرة الوجود ولما كان القسار الاثني لان من الاربعة المذكورة في الفصل
 المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد من امثال هذه من ان يكون
 على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قال
 وهما سة آخر **اقول** السهر كدالة هذا البرهان على وجود مسددا
 تلكايات غير الهوى والصورة بل شيء اخر دايم الوجود من ارق يفيض
 وجود الهوى عنه لا بانفرا دة بل باعادة من الصورة وذلك لان الهوى
 لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم
 ان الصورة قد يعدم ويبقى المادّة فاعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث
 هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة ان من حيث طبيعتها النوعية
 الوجودية لا من حيث خصوصيات الاشياء فلو لم يكن للصورة من حيث هي
 ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علّة للهوى الواحد
 بالعدد بانفرا دة فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علّة واحدة بالعدد فاعلم
 ان هناك شيئاً اخر مابا للهوى والصورة واحداً بالعدد دائمة مستمرة والوجود
 معها او بما يشبه ذلك المبدأ المصنّف لوجود الهوى الى بالصور المتعاقبة
 نشخص يسلك بها نذامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقدم اخرى
 بدلا منها رية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع اشار
 يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجسميّة وما يصحبها ليس شئ مناسبا
 لقيام الهوى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها لسبقوا بالوجود **اقول**

يريدان يتبين ان الصور الجسمية وما يقع عليها من الصور النفسية سواء كانت
عنصرية او فلكية ممكنة ذواتها او متعاقباتها لا يكونان علة مطلقة ولا واسطة مطلقة
لوجود الصور بل قال الفاضل الشارح ان الحجج المذكورة هي من اصلية
على مقدمات الاول ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا
عن ذلك الشيء سواء كانت التأخر بالذات او بالترتيب وهذه مقدماته اربعة
الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخر من ثالث يجب ايضا ان يكون
متأخرا عن الثالث والشيء استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من الفصل
الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محذور الجهات متقدم بالوجود على الاحياء المستقيمة
الحركة قال لان محذور الجهات متقدم على جهات وهما مستقيمة مستقيمة
الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المعقول متقدم واستعملها ايضا في الفصل
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحماوى لو كان متقدما على المعقول الذي
هو مع عدم الخلق وكان متقدما على عدم الخلق لقرئهم هذه ان الفلك
الحماوى الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك الحماوى غير متقدم على الفلك
الحماوى فشرح منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما
مع البعد يجب ان يكون بعده والعرف مشكل اقول المعية يطبق على المتأخر من
الذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث المتصور ان من حيث الوجود كالجسمية
المتناهيّة والتشكل في الوجود كالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها
ذلك الجسم ايضا في الوجود وكون وجوده الملائم ونفى الخلق على تقدير كون
الخلق اعمرا مغايرا له في التصور وقد يطبق على المتصاحبين بالاتفاق كالمعلولين
اتفق انها صفة عن علة واحدة بحسب احوال اعتبارين فيها ولا يكون
لاحد هما بالآخر يتعلق عنده لك كالفلك والعقل المذكورين ولا
شك ان وقوع اسم المعلولين في الموضعين ليس معنى واحد فاعمل الفرق
هو تلك المبانيّة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسميّة لا ينفك
عن التناهي والتشكل وظاهريا لا يوجب ان الامع الجسميّة وبيّنا ان
الجسميّة لا يمكن ان يكون علة لها فاما ايضا عني متأخري عن الجسميّة

وما لا يكون متأخر عن الشيء فهو ما مع الشيء او يكون متقدماً عليه فثبت
ان التناهي والتشكل اما ان يكون قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول التشكل
هيئة احاطة بالحد ود بالجسم في متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار ككونها
نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء
له فالتشكل متأخر عن الجسمية بهذا المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والغلط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فلهما
اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدماً عليه بالعلية
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص في العام فلعن الجسمية
وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكونها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها
اللازمة والمزايلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك الاعراض
فهذا ما عدى في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر التشكل عن ماهية
الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي
والتشكل بل انها اما لا يفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة
المتشخصة محتاجة في تشخيصها اليهما ولا يبعدان يحتاج الشيء في تشخيصه
الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الالين والوضع المتأخرين عنه فاذا ان التناهي
والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي تشخصة وان كانا
متأخرين عن ماهيتهما وهذا القدر يكفي في هذا الوضع قال الرابعة ان
التناهي والتشكل من قوابع المادة وتقريره ما هو قال واذا عرفت هذه المقدمة
فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية
او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على
علوها مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة
على الصورة ولو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم
تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان
الصورة شريكة علة الهيولى في على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد

ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة
 اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما
 لاس حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على
 الهيولى كما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة
 متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة
 للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى
 فانها هي القابلة للتشخيص انما سابقة على تشخيصها وسيأتي لهذا المتن زيادة شرح
 ولترجع الى تفسير المتن قال ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقها بالوجود
 اقول معناها لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت
 سابقة لوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرنا من وهن السابقة
 بالوجود هي المتشخصة قال ولو كانت الاشياء التي هي علل لما هيّة الصورة ولو كانها
 موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود اقول معناها
 ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة لوجودها على الهيولى ولو كانت
 الاشياء التي هي علل لما هيّة الصورة والاشياء التي علل لوجودها يكون جميعها
 سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق فزله حتى
 يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى
 يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى وضعناه على اول الروايتين ظاهر
 وعلى الرواية الثانية ان عليه الصورة يقتضى تقدّم علل هيتها وجودها
 جميعا حتى يحصل الصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة
 على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ما هيّة الصورة على
 تشخيصها فان كلامه يقتضى تقدّم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر
 عنها قال على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كانت
 ايضا ليس من احوال المعلولة لما هيّة فان الوازم المعلولة سمان فسرهما
 داخل في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع
 ثم نبين احتياج الحق المذكور اليه في هذه الاشارة ثانيا فانّه قد سبق لهم ان

اذا سقط هذا التقدير من البين وضم ما قبله الى بعده فانه تم هذه الحجة وعلى هذا
التقدير يكون ذكره في اثبات الحجة لغواً اتمنا لتفسيره فوات المراد من قوله على انتمها
معاملة من نفس كالتباين ذاته ذات العلة هوان الهيولى لو كانت معلولة
للصورة لكانت من المعالولات التي لا يكون مبانة عن العلة فان المعلول قد
يكون مباناً من العلة مثل العالم مع المأوى تعالى وقد يكون ملاقياً لها مثل
مسألة هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لهيولى مبانة
عنها بل كانت محلاً لها فانه ليس بمسألة بلان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون
حقيقة بلان العلة يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود
الهيولى ويكون ايضاً علة لحكم آخر وهو صيرورها حالاً في ذلك المحل وقوله
وان كان ايضاً ليس من احواله المعالولة لما هيته فان لوازم المعلولة قسمان
فالمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من احوال المعلولة لما هيته الصورة الا انه
لا يبعد ان يكون مبانة عن ذات الصورة كات المعالولات المقارنة لعلها
قد يكون معلولات لما هيته العلة مثل الفردية للثلاثة وقد يكون معلولات
لوجودها مثل مسألة ما هذه اقول ان الشيء لا يذهب الى ان الهيولى معلولة
لوجود الصورة بل ان يكون مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضاً بقوله فان
المراد من المعلولة قسمان ان المعالولات المقارنة قد يكون معلولات لما هيته
وقد يكون معلولات لوجودها بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية
قسمان مقارنة للعلل مبانة لها كما ذكره ايضاً هذا الفاصل قبل هذا او كل واحد
من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من تانية
الاهيات في مثل هذا الموضع هذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود
الشيء اما يكون عنه وجود شيء مكرهاً مقارناً لذاته وبعض اسباب وجود الشيء
اما يكون منه وجود شيء مبان لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون
عند وجود شيء مبان لذاته فان العقل ليس ينقيض عن تجويز هذا انما البحث
يجب وجود القسمين جميعاً هذا اما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله
ههنا فان الوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلى و اراد بقوله وكل

قسم منهم داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في القسمين
 قال واما بيان ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالتدريج عند
 ان الحجة التي يريد التبيين ان يذكرها هي هذا لا تتعلق لها بهذا الكلام اصلاً بل انما
 ما قبل هذا الكلام الى ما بعد به لتقتضي الحجة في هذا الكلام انما يصحح جواباً عن كلام
 يصحح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة الوجود في ذلك الكلام بل ان
 يقال ان الصورة اذا كانت علة في الوجود في الحال محتاجة الى المحل والصورة
 محتاجة الى المحل ولا يصحح بل ان يكون ذلك الصورة علة في الاستحالة المتأخر
 فيقال هذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الوجود في نفسه
 يجب حلها في الوجود ولا كانت الصورة محتاجة الى الوجود بل لا ان الوجود
 بعد وجودها يصحح علة لتثبت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها
 ولا ان الصورة علة لظهورها في الوجود فيكون اقتضاءها ثابت هذا الوجه
 لنفسها مشروطاً بوجود الغير في فيكون الوجود مع كونها محلاً للصورة وعلة
 لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصحح جواباً
 عن هذا الاستدلال وتعلل الشيخ انما اورد في هذا الموضوع ان قال الصورة
 لو كانت علة لوجود الوجود لكانت الاشياء الله عظمى للصورة سابقة
 ايضاً على الوجود حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الوجود المستبعد
 يقال له هيبة اذا كانت الوجود محلاً للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة
 على انها ليست معاملة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاجة الى
 المحل والحاجة الى الشيء لا يمكن علة لذلك الشيء فلما يقرر هذا الاعتراض
 هوذا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تقيم الحجة التي
 ابتدأ بها هذا اما عندي في هذا الموضوع هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا
 الموضوع بل الواجب شيء من جنس هذا الكلام مذكوراً في من الكتاب
 اشار الى ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة
 للوجود لوجب ان يكون الصورة نفساً مع جميع علل وجودها ووجودها
 تشعروا سابقاً بالوجود على الوجود حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة

للموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بفعلها
 للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين
 جميعاً اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يستتبع
 تحقيقه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة وهي غير
 متبانية عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة
 اى لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونها لان العلة اذا سبقت
 بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها
 وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
 العلة اى مع انها معلولة غير متبانية الذات عن ذات العلة فكانه قال
 لو قدرنا تقدم الصورة لوجودها على الهيولى مع ان هذا تقدير غير
 صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون
 الهيولى متقدمة على نفسها بمراقب ثمرات الشئ استشعر ان يقال المعلول
 المقارن يجب ان يكون معلولاً للمهيبة لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون
 الشئ معلولاً للوجود ومقارناله في الوجود بل قد يكون الشئ معلولاً
 للمهيبة ومقارناله للوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى
 ليست معلولة للمهيبة الصورة مطلقاً فنتبه بقوله وان كان ايضا ليس من احواله
 المعلولة للمهيبة على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولاً لنفس المهيبة
 في جميع الصور بل قد يكون معلولاً لعلة يكون المهيبة جزءاً منها او شريكاً لها
 كما ذهبنا اليه ههنا فيمكن معنى كلامه وان كان ذلك الهيولى ليست
 من احوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة
 بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير متبانية ولم يكن
 شئ من جنس هذا الكلام مذكوراً فيها من الكتاب اشار الى ان كان
 وجود الصنفين من المعلومات اعني المقارنة والمبانية في الذهن وفي
 الخارج معاً بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود
 وما فرغ من هذا البيان تمم البرهان وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام

ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة
بذلك لا يتركها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي
والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجبرمية في حد نفسها الا بها او معها
قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله
وقد تبين ان الهوى سلب لذنبك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة
فيصير الهوى سلبا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة
بتتميمه وجودها للهوى وهذا محال فقد انصهر انه ليس للصورة ان يكون
ملة للهوى او واسطة على الاطلاق اقول وهذا اتيان الخلف وقد نبه بقوله
ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا ما به يتم
وجود الصورة لا مهيئتها فهما غير متأخرين عما هو به وجود الصورة فلهذا
اليه والباقي ظاهر وهم تنبيه ولعلك تقول اذا كانت الهوى محتاجا اليها
في ان ليستوى الصورة وجود معه فقد صارت الهوى علة للصورة
في الوجود سابقة فيكون الجواب انما لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان ليستوى
الصورة وجود بل قضينا بالاجمال على انها محتاج اليها في وجود
شئ بوجود الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل
قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان
الصورة لا ليستوى لها وجودا بالتناهي والتشكل او معها وهما محتاجان
الى الهوى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهوى بوجه ما وجوابه
ليس كل ما احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد
لا يكون وتلخيص القول فيه ليس يدعي تفصيلا لاحاجة بنا اليه قال ولقابل
ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة الى الهوى ام لا تقول فان قلت بطل
قولك ان الصورة شريكة لعله الهوى لانه يلزم من القولين كون
الصورة متأخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا يحتاج
الى الهوى لم يكن الهوى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت جملة
السابقة واقول انه يذهب الحان الصورة من حيث هي صورة يكون متقدمة

على الهيولى وشراعية لعلتها ومن حيث هي تشخصه كحصة في الخارج فيكون
متأخرة عن الهيولى لأن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتصلها وهذا
هو المراد من قوله أن الم نقض بكونها محتاجاً إليها فإن ليستوى للصورة وجود
أي لم نقل هي علة الموجدة للصورة ولا أنها العلة الفاعلة التشخصية فتصلها
بل قضيتها بالأجمال أنها محتاج إليها في وجود شيء يوحد الصورة به أو معه
أي قضيتها أن الصورة محتاج إلى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين
يتشخص ويحصل الصورة بهما أو معهما موجبة لوجود الهيولى
قابلة لها فاذن هي عند الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة
بذلك الشيء من حيث انضمامها به لا على الصورة من حيث هي صورة تشخص
ما بعد هذا الكلام يحتاج إلى الكلام الفصل وهو بيان كيفية احتياج
أحدهما إلى الآخر من غير أن يلزم الدور على ما قلناه إن شاء الله أنت تعلم
أن الصورة الجوهرية إذا فارت للمادة فإن لم يعقب بديل لم يبق المادة
موجودة فعقب البديل بمقيم للمادة لا محالة بآل بديل وليس بواجب أن تقول
ويقيم البديل أيضاً بالهيولى على أن يكون الهيولى قامت فاقامت
لأن الذي يقوم بقيم متقدم بقوامه أصاب من أو بالذات وبالحجب مل
لا يمكنك أن تدبر لا قامت أقول يريد كيفية تقدم الصورة العنصرية
على الهيولى واعتناء تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه
الدور قال الفاضل الشارح لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أن
واسطة الهيولى أراد أن يبطل القسم الثاني من الاقتسام الأربعة التي صدرنا
الباب بها وهذان يتناول الصورة محتاجة إلى الهيولى وهو الفصل يشتمل
على بيان أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمثابة خرة في الوجود
عن الهيولى وتقر بأن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة فإن لم يحصل
عقبها في المادة صورة أخرى يكون بدلاً عنها لم يبق المادة موجودة لما أمر أن الهيولى
لا يخلو عن الصورة وإذا كان كذلك فالشيء الذي عقب للصورة الزائلة
بالصورة الحادثة مقيم للمادة أي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

البدل فرائد لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بالبدل
 البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء
 ما لم يوجد لم يكن جافاً لوجود غيره فلو كانت اعيون مقيمة للصورة كانت
 تقوم ان لا ترضي من ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة يفتقر
 للهيولى فليزوم ان يكون وجود كل واحد من هاتين سابقاً لوجود الاخر وهو
 قوله بالجملة لا يمكن ان ندينه لا فائدة قال ويقايل ان يقول هذا الفصل
 كما نرى لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى وما حكان
 كذلك استحالة تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على ما سار
 كون الصورة علّة للهيولى منية علوان الهيولى قد ما توجه ما علوان الصورة
 وشك آخر وهو ان قوله معقب البدل متغير لا محالة لما ذكره بالبدل ليس بجديد
 على الاطلاق وان الجسم لا ينفك عن ايز ما وشكل ما مقدارهما اذا كان
 فتمت زوال ايز منين وشكل معين ومقدار معين فلا بد ان يحصل ايز آخر
 وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلاً لما مضى فترادف لا يلزم ان يكون هذا من
 صوراً مقيمة للمادة فلعنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيمة للمادة
 بذلك البدل بل لوصفه ذلك كان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول
 تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة
 لا تسكن استيالة الدوران الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت
 ما تقوم بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر
 وهذا يتبينه هو الذي اوردته في بيان استحالة ان يكون الصورة علّة مطلقة
 للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
 العلّة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد من
 علّة الاخرى ملقّة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم ان
 جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشيء يمكنه تعليق
 الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان
 الهيولى من حيث هي هيولى قابلة لمحض بخلاف صورة فلا يمكن ان يصرفها علّة

ومعطبا للوجود واما الشك الاول الذي اوردته الشارح فيخل بما ذكرناه
 صرا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان
 امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضى احتياج الجسم لا في كونه جسما
 بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين
 والايين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث
 هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثانيا لا يلزم ان يكون هذه
 الاعراض صوراً فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه
 مقيم لها دة فقط هذا سهو من باب توهم العكس فان كل مقمية وليس
 كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهري يستقيم
 جوهر هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت
 اجساما مشخصة لا في جسييتها بل تشخصا كما العارضة لجسييتها ولذلك
 سميت بمشخصات الجسم فاذا انقضت بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا
 معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما لها دة بذلك البدل فليس نتيجة
 لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا يكون معقب الايون مقيما
 للجسم المستخلص بالايون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة **اشارته**
 ليس يمكن ان يكون شيان كل واحد منهما يقيم به الاخر حتى يكون
 كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه اقول يريد بيان امتناع
 القسم الرابع من الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقتل
 كل واحدة من الهيولى والصورة انما بالآخر او مع الآخر فانه ينافي الدور المذكور
 في الفصل المتقدم وبدأ بما يكون اقامة كل منهما بالآخر لانه اوضح فساد
 او لان الثاني راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر في هذا القسم هو الذي
 جعله الفاضل تشاك **الحج** ثالث الاقسام الاربعة التي اوردتها هو قوله
 ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقيم مع الآخر ضرورة لانه
 ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم
 يكن مع الآخر وان يتعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذا **كل**

واحدة منهما تأثيرات يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه اقول وهذا هو
الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل المتأرجح على القسم الرابع
من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل منهما غير محتاج الى
الآخر وتبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من المتشبهين اللذين يوجد
كل واحد مع الآخر لا يحتاجان ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه
من الوجوه او لم يتعلق به املا فان لم يتعلق جانز وجود كل واحد منهما
منفردا عن الآخر وان يتعلق فلذات كل واحد منهما تأثيرا في ان يتم
وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه بالحاصلات
هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا
المعنى ذكرنا من قبل ان المحولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما
ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الامصاحبة
الناقصة فقط واعتراضنا لغاغل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشبهتين
اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحته وجود كل واحد منهما مع عدم
الآخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل ما نردتم عليه الاعداد الدعوى وهذا
الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجا في ابطاله الى البرهان
فكيف وان له امثالا من الموجودات وان الاضافات لا توجد لامعا معاته
ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر لانه احدي الامهاتين لو احتاجت
الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون معا وللزم من
احتياج الاخرى الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في
الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مقترنة الى بيده
والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الاصحته وجوده مع
عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضحة
بنفسه غير محتاج الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع
الالتباس اللفظي والامتناع يبان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر
كما ظنه هذا الفاضل والاحتجاج بينهما دائر كما الزمه بل هما ذاتان افاد

شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً
 حقيقياً فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك الذات
 الآخر وهذا لا يكون دوراً ثم اذا اخذت الموصوف والصفة معاً على
 ما هو المضاف المشهور حدثت جملة من كل واحدة منهما محتاج لا في ذاتها
 بل في بعضها الى الاخرى لا الى كل واحد بل الى بعضهما الغير محتاج الى الجملة الا في بعض
 ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس يلزم بينهما
 على وجه الاحتياج لحددهما الى الآخر قطيماً فلهذا ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك
 ان المعينة التي يكون بين المتضايقين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي
 معية عقلية معناها وجوب تعقدتها معاً حال الهيولى والصورة بآداب
 هذا الحال من وجه وهو تحقق كل واحدة منهما بالآخرى من غير دور وبخلافه
 من وجه وهو كون اقدم ذاتاً من الهيولى وانما لم يكن تعلقها بتعلق التضائية
 لان المتضايقين لا يمكن ان يعقلا متفردين بخلافهما ولذلك احتيج
 مع تعقل الصورة البتة وجودها الى اثبات الهيولى ثبات التضاييق يعرض لهما
 بعد تعقدتهما كما في سائر انواع المضاف المشهور قوله وهم وتبنيته فبقى انه
 انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان
 في درجة التعلق والمعية على السواء اقول قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم
 الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخرى من غير عكس الى ما يكون لكل
 واحد منهما بالآخر وقد بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذي قسمنا
 الشئ الى ثلثة اقسام وهي كون الصورة علّة او واسطة او آلة او شريك
 للعلّة وقد بطل منها ايضاً قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكاً للعلّة قوله
 والصورة الكانية الفاسدة فقدم ما يجب ان يطلب كيف هو انما
 خص الكانية الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها مستجدة على الهيولى الباقية
 في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم فيها هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا
 الفصل وهي انما تشترك شيئاً آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث
 هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك المعينة مستمرة

الوجود كالمهيولى المتشابهة أما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام
 الباقية وهوان يكون المهيولى لا يوجد عن سبب اصل وعن معين
 بتعقيب الصورة اذ اجتماعا ثم وجود الهيولى اقول لما ابطال الاقسام المحتملة
 الا واحدا وهوان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل وأشار
 بقوله ذلك الى ما اوجب ظنيه في الفصل السابق وبتى ان الذى يشارك الصورة
 فى العلية ما هو وهو الذى سماه سبباً اصلاً واما سماً اصلاً لانه المستمر
 الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضاً لانه الذى يفيد اصل
 وجود المهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد الاخره ذلك
 الوجود المستفاد منه الى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود
 ثابت دائم الوجود مفارقت عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والآلهات
 بعض المحالات المذكورة وقد تسمى عقلاً كما سيجئ ذكره وبيان صفاته
 واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه
 معيناً لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى الاصل وجودها
 فهو يعين السبب الاصل فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب
 الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تقيد فى الهيولى
 الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست
 بكانية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي فى وجود الشيء
 لان العلة المعدة ليست من العلل الموحدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض
 الاصل وجود الصورة كما ذكره وايضاً فى كلامه وجب الاحتياج اليه
 وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتى ببيان والى احوال اتفاقية من خارج
 طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة
 التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك فالمعین ان حمل على علة
 الصور المتجددة فينبغى ان يحمل علينا باسرها وحرى يكون السبب الاصل داخل
 فى المعين من وجه ويحتمل ايضاً ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث
 هو صورة ويمكن تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل ومعين يحصل وجوده

عن السبيل الاصلى بتعقيب الصورة فيكون فاعل التعقيب هو السبيل
 الاصلى لعله سماه اصلاً لاجل انه عدل لوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط
 المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلته مطلقاً وعلى التقديرين جميعاً فقول
 اذا اجتمعا تعريفاً وجود الهوى يريد به بيان اجتماع السبيل الاصل والصورة من حيث
 هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهي مستمر الوجود على ما مر فاذا
 الصورة العاقبة شريكة السبيل الاصل في اقامة الهوى بما يشترك به الصورة
 الزائلة وجامعة للمادة جوهر غير الذي كان بالفعل بما يتخالفها من الاحوال
 النوعية قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت - هي ايضا بالصورة على
 وجه يحتمله بيانه كلام غير هذا الجمل قوله قال الفاضل الشارح
 لما يتكيفية تعلق وجود الهوى بوجود الصورة ان كان يشير الى كيفية
 تشخص كل واحدة منهما بالآخرى ثم ان فيه شيئاً وذلك انك اذا عرفت ان مضمون
 كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص
 تلك المادة ان كان لها مادة اخرى لزم التسلسل فتزعم الشئ ههنا ان كل واحدة
 منهما اعند الهوى والصورة يتشخص بالآخرى وهذا لا يقتضى الدور كما نجعل
 ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الآخرى والقاتل ان يقول تشخص كل واحدة
 منهما بذات الآخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات
 الآخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الآخرى متوقف على تشخص
 كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا يضم اليه غيره
 ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الهية
 لا يتوقف على صورة كل واحدة منهما من جوداً وهكذا اقول
 تشخص الهوى بذات الصورة معقول فان الهوى انما يصير هذه الهوى
 بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث
 انها صورة ما كما مر واما لتشخص الصورة بذات الهوى من حيث انها
 هوى فليس معقول بوجهين الاول ان هذه الصورة لم يصير هذه الصورة
 بعينها لاجل الهوى من حيث انها هوى فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة

لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل
 بان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة
 بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة الثاني ان ذات
 الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة و فاعلا لتشخص الصورة
 بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يشخص
 بالمادة اى يتشخص بها من حيث هي قابلة التشخص فيصير النوع لاحبا لها
 كثير لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض الكشوفة
 كالوضع والابن وحتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهورات تشخص الصورة
 يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
 المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غير معنى
 هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ غير موجود فليس بصحيح وذلك
 لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتفديد ويمكن ان يؤخذ
 بشرط الاطلاق كسامر ذكره والاوّل موجود في الخارج والعقل والاسباب
 مذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال
 انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى المهيّة فغني عن جميع الاستدلال
 امران عقليان ولا يعمّر الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجة احكامها
 بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهو وتبنيه** اولئك تقول لما
 كان كل واحد منهما يرتفع الآخر دفعه فكل واحد منهما كالآخر في
 التقدم والتأخر والذم والخلصاء من هذا الصل متحققة وهوان العلة
 كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفعت المعلول كحركة
 المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة
 للمفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها
 لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان
 ورفع العلة متقدّم على رفع المعلول بالذات كما موّفى ايجابها ووجودها
 اقول لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى للصورة من حيث

الذات لا بالعكس في رد عليه شكك وهو انهما لما تلازم ما في الرفع فليس احد ههما
 بالتقدم او التأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يختص بهما بل هو وارد على احد فسمى
 التلازم الذي يكون بين العلة الثالثة وبين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع
 انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل يرفع احدهما بالذات اقدم من
 الآخر ولذلك قبل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود واليجاب لعلة
 مما يوجد ههما معا اقدم من ايجاب المعلول او وجود العلة اقدم من وجود المعلول
 قد نيب يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه
 صورته في تقدم الصورة هذه الحال اقول الجسم الذي لا يفارقه
 صورته هو الفلكيات باسرها وبيانات ان حالها في تقدم الصلح حال لعنصرها
 ان تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالآخرى هناك ايضا اما ان يكون
 من الجانبين على السواء وهو باطل اما للذات ويراو لعدم التلازم واما ان يكون
 من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون
 فاعلا فان هو الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة رالة او جزء
 علة ولا لا لان باطلان لما هو اذن شريكه بسبب صل يكون مجموعهما علة
 للهيولى قال الفاضل المشارح لا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات
 الا بشئ واحد هو اننا قد بينا في العنصريات ان الهيولى ليست محتاجة اليها بان قلنا
 ان الصورة اذا ارادت مجابا نية بها بدل معقب ليدل مقيم لماد بها بالبدل وهذا لا يتفق
 في الفلكيات بل نبيها ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عام
 لها الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان
 الخاص بما امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيها واحد واقتول وتفاوت
 الحال فيهما ايضا بشئ آخر هو ان استعداد الهيولى لقبول الصور في
 في الفلكيات لازم لذا انها مستفاد من مبدءها وفي العنصريات
 غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة لا المستحد
 الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت
 تنبيه الجسمين هي بسيطة وهو قطعة والتبسيط بينهما

بجذبه وهو مقطوع والخطة بينتهى بنقطة وهى قطعة الكميات المتصلة
 القارة ثلثة انواع الجسم التعليمى والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها فى النسبة
 نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة
 والبسيط وهو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول
 بلا عرض والنقطة هى ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها ليست من
 الجسم التعليمى وكذلك ربما اشتهى احدها بالآخر كما من الجسم التعليمى ليست من
 البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لذاتها بل باعتبار التناهى فلذلك
 اتصلت بمباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم
 التعليمى دائرة فى المباحث الماضية بالفرض وبقيت المباحث الباقية
 فاوردها هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم فى قوله
 الجسم ينتهى ببسيط هو التعليمى لانه بالذات معروض البسيط والجسم
 الطبيعى انما تصير معروضة تبوسط التعليمى وقد افاد بقوله الجسم ينتهى
 ببسيطة اثبات البسيط او لا وكيفية لزومه للجسم ثانياً وذلك لان انتهاء الشيء
 انما يكون عند انقطاع امتداده الاخذى جهة ما ولما كان الجسم ذا امتداد
 ثلثة وانتهاء الوجد منها فى جهة من حيث هو واحد يقتضى بقاء الاثنى
 الباقيين فاذا كان الجسم ينتهى بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط
 وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول فى انتهاء البسيط بالخط فاما الخط
 فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهى بمالا امتداد له اصلاً ويكون
 ذا وضع لان هذه المقادير ذوات او ضاعفنها ياها كذلك والشيء ذو الوضع
 الذى لا امتداد له اصلاً هو النقطة فالخط ينتهى بالنقطة وهى ليست مقداراً
 لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط
 بل قال ينتهى ببسيط لان البسيط كم والنهية من المضامين
 المشهور فانها نهاية لذى النهاية فاذا كان القول بان البسيط نهاية الجسم
 خطأ بل هو الذى نهى عنها الجسم فاقول التحقيق يقتضى ان يكون
 هذا ثلثة امراً اولها عاصية السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين

وثانيها عدم الجسم معني نقادة وانقطاعه وانتقاؤه لالعدم المطلق وثالثها
 اضافة عارضة للجسم وانما استدل على ثبوت الاول للجسم ثبوت الثاني
 له اذ هو مقارن ومستلزم للاول وانما الثالث فاذا اعتبر عروضة للاول كان الجو
 طيا مضيا فالذي السطح واذا اعتبر عروضة للثاني كان هاية مضافا لذى
 النهاية قولي له والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتفوق جسمية به بل من حيث
 يلزمه التناهي بعد كونه جسما ولا كونه فاسطحا ولا كونه
 متناهيما او يدخل في بصورة جسماء ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا
 جسما غير متناه الى ان تبين لهم امتناعهما يتصورونه اقول قال الفاضل
 الشارح مراد ان السطح والتناهي ليسا جزئين لما هيية الجسم لا مكان انفكاك نفس
 جسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لا يتصور الا بعد تصور
 اجزائه ثم اعترض عليه باننا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة
 ما نه عن الهولي والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره
 قبيل معرفتها ناقصا مكتملا بالرسوم وبعد معرفتها تاما مكتملا بعدد
 مشتق عليه او يكون تصور الشئ غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت
 القضية لم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء
 الشئ في العنصر عن الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة
 والجسم منصور اجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزائه الوجودية
 وان كانت كما نرى مشتقة بالفرقة على لا خيرة فان الابداد المأخوذة في حد
 الجسم يد في على صورته والقبول المأخوذة فيه يدل على مادته والسطح والتناهي
 لا يعمل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين الشئ
 اولهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي
 المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح
 وذو التناهي جزئين عقليين كونهما محمولين عليه فتبين الشئ ايسر
 انهما ليسا كذلك لانها لا تصور عن تصورهما واعلم ان الشئ كما يتوهم
 جزءه العقلي وجزءه الوجودي فقد يتفوق بعلة كالمادة بالصورة

وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوّم بالسطح لوحدة من هذا
المعنى أمّا الأولان فلما مرّ ولما الأخير فلما استثنى وهو أنّ السطح لا يفعل
للجسم وقال أيضاً معضداً على قوله من حيث يلزمه التناهي أنه مشعر بأن السطح يلزم
للجسم بواسطة التناهي وهو يقتضون أن يكون عرضاً مستنداً
للجسم قبل عرض السطح له وهذا باطل لأننا قد بينّا أنّ النهاية إضافة
عارضه للسطح والعارض متأخر عن المعرض فكيف يكون عرضاً
النهاية للجسم قبل عرض السطح له ثم قال فممكن أن يحجب عنه بأن
النهاية المتأخّرة عن السطح يمكن أن يكون سبباً لثبوت السطح للجسم كالأوسط
في جوهان لم إذا كان معلوماً للأكبر وعلّة لثبوت الأصغر وأقول أمّا قوله
النهاية إضافة عارضه للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو
مناقض لحكمه عن قريب بأنّها من المضاف المشهورى فدفعه لنسب ذلك ثم
أنّه إن أخذ النهاية دائرة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورة
وتأخرة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف سأل
له أن يجعل إضافة العارض إلى المعرض سبباً لعروض ذلك العارض للمعرض
فإنّ ذلك الإضافة لا يعقل إلا بعد العروض فأنظر إلى هذا الرجل الفاضل كيف
يخبط في كلامه فلا يبالى أين يذهب وما حققناه من قبل وهو أن الانقطاع
يعرض لامتداد الجسم أو لا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانياً ثم يعرض لهما
الإضافة باعتبارين يزيل هذه التشبهة قوله وأمّا السطح كسطح الكرة
من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط ولها المحور والقطبان
والنقطة فما يعرض عند الحركة والخط محيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة
أقول يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضاً بواسطة التناهي
فإنّما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب أن يعرف أولاً الفاظ التي
ستعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في
داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية
والدائرة سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله فقط سطح يكون

انما نعلم الابعاد لا الهيولي ولا لساير الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على
 ان الهولي وسائر الصور والاعراض لاحصة لها في العظم الا بالعرض والابعاد
 الجسمانية هي مخصوصة بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين يجتمعان هما
 عظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون
 الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لاحصة لها في العظم فلذلك لا يتم
 عن الاجتماع المرافع الامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكما من
 حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعرض حكم النقطة والسطوح ايضا
 حكما من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة وكذلك
 ينطبق للخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي
 فزيجكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسمها ينبغي ان يقول من حيث
 مقادير اشارة انك تجدل الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متدبئة
 وتارة متقاربة وقد تجدلها في اوضاعها تارة بحسب تسع ما بين
 اجساما محذرة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام
 الغير متلاقية كمات لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد
 مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدر مقاييسها اختلافا قدرها فان كان
 بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداره
 وليس على ما يقال لا شئ محض وان كان اجساما اقول يريد بيان ابطال الخلاء
 والقائلون به فرقتان فرقة يزعم انه لا شئ محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد
 في جميع الجهات من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا
 لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد
 بينهما ما يلاقي واحدا منهما اقول هذا التعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام
 وهو الذي يسمى بعدا مفضورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيء قد ابطال
 في هذا الفصل مذ هب لفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفا ابعادا بينها
 ليتقدر الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر شئ اصلا
 فترى ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات والامساك واست

والتقدير وانه يجرى على الجذوة المشتركة واصناف الى ذلك مقدمة هي الاشكال
 ما كان كذلك فوما كان مفصل عنه البعد المقدار وما ذاك وهو متصل عنه الجسم واذ كان
 الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدار ليس شيئاً محضاً كما نزعتم الفقرة الاولى وان كان محضاً
 كما نزعتم الفقرة الثانية قال تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين
 انه الابعاد الجسمية لا يدخل لاجل بعد تنبها فلا وجود لفرغ هو بعد صرف واذ اسلك
 الاحكام في حركاتها تنحى عنها ما بيننا ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء اقول يريد ابطال
 المذهب الثاني وانما ابطاله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه
 الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة
 وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تدخل
 وهو ما ذكر في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى للحكم المذكور صار
 هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة والخلاء بعد ذو مادة
 فهو اذن ليس بعداً اصرفاً على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفرغ
 هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل
 والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم
 اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعداً مفطوراً من شأنه ان يكون مكاناً
 للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا اسلك الاحكام في حركاتها
 تنحى عنها ما بيننا اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاحكام بعد مفطور ثم انجر
 من الجميع قوله فلا خلاء وانما وهم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة
 لم يتبين قبله قال اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به في المعنى الذي
 يسمى حجة في مثل قولنا متحرك كذا في حجة كذا ادون حجة كذا ومن المعلم انما هو لم
 يكن لها وجود كان من الحال ان يكون مقصداً للمتحرك وكيف يقع الاشارة
 نحو لا شيء فتبين ان للجهة وجوداً اقول يريد اثبات الجهات والجهات هي
 يمكن ان يقصد بها المتحرك الا ينفي على الاستقامة الاشارة الحسية في
 سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق لها طيات الاستعدادات قال
 الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء مظهر انه مكان

والجهة مناسبة المكان والثاني اها امر تعرض للنهات والاطراف كالحظ
والسطح فهي ناسبتها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما
ان الجهة مقصد الحركة والمتحرك لا يقصد ما ليس بوجوده والثاني ان الجهة
مشار اليها وما يشار اليه فهو موجود قال اشارة اعلم انه لما كانت
الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان
تكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة الحسية اقول يريد بيان ان الجهات
ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس
يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغر وهو ان
الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له فربما هذا القياس
ايضاً ان صغرى القياس الثاني من المذكورين ولا يستلزم ان تصديقت
فان لم يتبين من الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة
ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الوضعية اشارة لما كانت
الجهة ذات وضع من حيث البين ان وضعها في امتداد ما خذ الاشارة بالحركة
ولو كان وضعها خارجاً عن ذلك كما سألنا ليسا اليها اثر هي اما يكون منقسمة
في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض
ها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يبق لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة
او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المتحرك
وان كان يتحرك عن الجهة لما وصل اليه هو الجهة لاجزاء الجهة فبين
ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة
فيجب لان ان تعرض على ان تعلم كيف يتحدد الامتدادات اطراف بالطبع
وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية اقول يريد بيان مهية
الجهة واما اخره الى هذا الموضع لان ما الواجب تقديم بيان انيته على بيان
المائية بينين او لا انها موجودة فربما ان وجودها على اى انحاء
الوجود ثم قصد بيان المهية وهي ما حققه طرف الامتداد غير منقسم واما
تتحقق ذلك لوجود تماهي الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية و طرف و بالنسبة الى الحركة و الاشادة جهة و ما في الكتاب
 ظاهر و لقا ثلاث يقول انه قسم الحركة الاخذة بخبر شئ ذي وضع الى حركة
 اليه و حركة عنه اى حركة قرب و حركة بعد و هذه قسمة حاصرة بالقياس
 الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة
 لان هناك قد يكون قسم آخر و هو الحركة فيه و ايراد قسمة لا يصلح الا
 بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشئ منقسم مصادرة على المطلوب
 و الجواب ان الحركة في الشئ المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة و اما الى جهة
 و يعود القسمان الاولان و لا فاجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة
 التي يقطع بالحركة و هو محال فاذا ان القسمة حاصرة و هم و تنبيه
 و لعلائك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد لقد يتحرك المستحيل
 من السواد الى البياض و لم يوجد البياض بعد فان اختلف هذا في و هات
 فاعلم ان الاهرين بينهما فرق و ايضا فانما تشككت به غير ضا في
 الغرض ما الفرق فلا المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتو
 تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتو خالوغة او القرب منه بالحركة و لا يجعل
 ها عند تمام الحركة حالا من الوجود و لعدم لم يكن وقت الحركة و اما
 الآخر فلا ان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي
 وضع ليس وجود معقول لا وضع له و ذلك غير ضا على ان الحق هو الفرق
 و عليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام اقول الوهم هو الشك في كبري احد
 القياسين اللذين اثبتناهما وجود الجهة و هو قولنا المتحرك لا يقصد
 ما ليس بموجود تقر بالشك ان حركة الاستحالة و هي التي في الكيف مثلا
 كالحركة من السواد الى البياض اما يقصد ما ليس بموجود فاذا ينقض
 كلية الكبرى و اجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان
 و هو ان يقال المتحرك في كبري لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل
 المقصود و هذا هو الفرق و الثاني التزام الشك لان الشك غير قاد
 في المطلوب و ذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة يكون موجودا

ارات وضع وهو مطلوبنا فانما سمينا الا لان ثبت كون الجهة
 موجود فارت وضع هذا الجوب جدي غير هائي ولذلك قال ان الخوض
 النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية اقول الاجسام ينقسم
 باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويجدد ها وهو اجسام
 الاولى الى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية انتهى
 علم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل
 ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال يميننا ومثل ما يشبه
 ذلك فلنعد عما يكون بالفرض واما الارتفاع والطبع ولا تتبدل
 كيف كان ذلك اقول يريد بيان اثبات لجسم محدد للجهات محيط بالاجسام
 ذوات البهية فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي
 تمر بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم
 ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة
 اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول
 قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب
 الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفاء الامتداد العرضي ويسميها باعتبار
 عرضي قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي قري جانبيه بحسب الاغلب
 والشمال ما يقابله واثنتان طرفاء الامتداد الباقي ويسميها باعتبار
 تخرج قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهة والخلف ما يقابله
 ثم ليستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا
 النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات
 على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات
 غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة
 قال الفاضل الشارح للحكم بان الجهات ستة مشهور وليس بحق فان الكرة
 لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال
 محاذيا لبعض المتقدمين واما المصلحات حدودها فاعلم حدودها

النقطية والخطية والسطحية ان سميناً كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية
ان لم يعتبر النقطة مثلاً المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف
ما تقرّر فيما من فات المقرّر هناك ان الجهة طرف الامتداد واطراف المثلث
ليست اطرافاً كما امتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح والفرج
المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق
والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربع الباقية وذلك لان المتوجه
الى المشرق مثلاً يكون المشرق قتلايه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله فمما اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدومه
خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فمما اذا تبدل بالفرض وليس
الفوق والسفل كذلك فان الفاعل لوصار من كس ساء لا يصير ما يلي راسه
فوقاً وما يلي رجله تحته بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق
والتحت بجانبيهما والفاضل الشاكر جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوسى
ضعيفاً والضعيف قوياً يعنى اليمين شمالاً والشمال يميناً وهكذا فى القدر
والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضاً الفوق والسفل يتبدلان
بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرف
قطر الارض يقتضيان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان
ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يباعده اقول ليس المراد باعتبار
الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فاناً سميناً ان ذلك يتبدل بالانعكاس
بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض
هو الذى يلي القدم بالطبع ونسراً ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
الذى يسمى الجانب الشرقى منه يميناً والجانب الغربى شمالاً تشبيهاً بالانسان
الذى تسمى جانبه الذى يظهر منه قرّة حركته يميناً ويحتمل ان يفسر ذلك
بالقدم والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما
وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلتهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال
بقوله فيما بيننا فتفسر قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك

بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية الثلاث على وجه
التشبيه المذكور فوسطهما تشبه تدامه وما يقابل خلفه واحد قطبه علوة
والآخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة ثالثة لما بين الشئين قسمة الجهات الى ما بالطبع
وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اي فلنحيط به فانه لا امر الفرضية لا ينضبط
قوله فمن الحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه
ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غير
تجيب اذن ان يقع بشئ خارج عنه ولا محالة انه يكون جسماً او جسمانياً
والمحدد الواحد من حيث هو كذا فاما يفرض منه حداً واحداً افتراض هو
ما ينيه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلوان الجواهر التي
بالطبع فرق واسفل وهما اثنتان والتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد من حيث
كونه واحداً واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون
احدهما محيط والاخر محاط به او يكون وضع الجسمين متباين واذا كان
احدهما احدهما محيطاً والاخر محاط به دخل المحاط به في ذلك التام
بالعرض وذلك لان المحيط وحده يتحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد
بأحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوة او كان
خارجاً عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب
واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون
محدوداً معيناً ما لم يكن محيطاً ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذات
دون اخرى ممكنة الا لما نرى يجب ان يكون له معونه في تقديس
الجهة ويكون جسمانياً ويدور الكلام عند فرضه اعتبار وضعه من البين
ان تقدير الجهة وتحديد ما انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة
كيف اتفق بل من حيث هو محال ما موجهة لتحديد بين متقابلين و ما لم
يكن الجسم محيطاً يتحدد به جهة القرب ويتحدد ما يقابلها اقول تقرير البهتان مع محاذات
ما في الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعینتان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شئ متشابه خلاء كان اهلاً

أو في شئ مختلف والأول محال لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه
 بان يكون جهة من سائرهما ولا يكون الحدود المفروضة فيه بالفرض وغير
 متناهية وكون الجهتين بالطبع واثنين فحسب فأذن الثاني حق وهو
 ان يكون ذلك انتعين بشئ مختلف خارج مما تشابه وذلك الشئ لا محالة
 يكون جسمًا أو جسمًا نبيًا لوجود كونه ذا وضع فهو ما جسم واحد يحد للجهتين
 معًا أو جسمان يحد لكل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون
 محددًا إما من حيث هو واحدًا أو من حيث واحد فلهذا انقسام ثلاثة
 إما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددًا إلا كان امتدادًا
 فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجود تنافيه كما مر وكذا لك اللتان بالطبع
 فانهما ايضا طرفا امتداد واحد فالحد يجب ان يحد جهتين معًا والجسم الواحد من حيث
 هو واحد ان حد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحد ما يقابله لا ان البعد عند ليس
 يحد واذ ابطال هذا القسم بقي ان يكون الحد إما جسمًا واحدًا من حيث
 هو واحد وإما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحد بجسمين
 لا يخلو إما ان يكون على سبيل حاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباشرة
 والأول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف
 في تحديده امتدادين بالقرب الذي يتحد بأحاطة والجد الذي يتحد
 بأبعد حد من محيطه وهو مكرر فلهذا القسم مراجع الى ما كان الحد جسمًا
 واحدًا من حيث هو واحد وإما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباشرة فانه
 باطل برهين أحدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحد بده إلا الغرض منه
 ولا يتحد البعد عنه فاذا لا يتحد الجهتان معًا بكل واحد منهما وقلنا
 ان الحد يجب ان يحد جهتين معًا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا
 يتناهي بحسب فرض لا متلدات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة
 من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الانبعاد الممكنة ليس بان
 من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل
 جهة وعلى كل بعد من ذلك يمكن بحسب العقل وان امتنع من هذا امر مؤثر

في التحدد وهو ايضا يجب ان يكون جسما نيا فا وضع والكلام في وقوعه
 في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالللام فيهما
 فان علل هذين صار دورا ولا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان التحدد
 الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه يتفق بل من حيث
 الاحاطة وهى الحال للوجوبية التحددين متقا بلين كنما من فاذن محدد الجاهات
 جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهة اشارة كل جسم من شأنه
 ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي مستحدد
 الجهة لا بل له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهى فى الحالتين ذوجهة
 فيجب ان يكون التحدد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو
 قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم فى رتبة الوجود على
 هذا ابعلية او على ضرب اخر قول يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد
 الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التى يجوز تلك الحركة عليها وتقريرة ان كل
 جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شأنه مغارته موضعه
 ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذى لا يجوز
 الحركة الاىنية عليه والثانى هو الذى يجوز عليه ويكون مفاقة موضعه
 بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون فى الحالتين ذاجهة متحرك فيها
 لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحد به جهة موضعه الطبيعي
 لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة
 لاجله حتى يصح ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون
 ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم لآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذى
 يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة
 لانه لا يتصور ان متحركا فى جهة حالته المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد
 بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع لانفسك كالك
 عنها فاذن الجسم الذى علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما
 يتقدمه او على ما يتأخر عنه مما هو معه اعنى الجهة والمتقدم على المتقدم

متقدم وعلى المعلول ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست
 علته الهيولى فهو متقدم الهيولى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية
 والطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحد للجهات لا يجوز ان
 يفارق موضعه فلا يسم منه الحركة الالهية فان قيل لوقال الشيخ
 محد للجهات لا يجوز عليه الحركة الالهية لان الحركة تستدعي جهة والجهة
 انما تتحدد به لكفاء فما القايدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي
 واليه قلنا للجهات لا يميز الا يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها
 غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحد هو لتمييز الجهات بالطبع لا بآثارها
 كيف كان والا كان البرهان علويتا هي الامتدادات كافيًا في اثبات الجهات
 التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خصها بالطبع من الجهات بانظر
 وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محد للجهات على ذوات الجهات يجوز ان
 يكون بالعلية كما من حيث كون ذوات الجهات اجسامًا فان الجسم لا يجوز ان
 يكون علته فالعلية للجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات الجهات اعني
 يكون علته لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحد
 من حيث هو محد ترجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتقاء الجهة ورفع
 ذوات الجهة لا يوجب رفع المحد من حيث هو محد وهذا الم يخرج الشيخ
 ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعلا متنازع فاجره عن وجود
 الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح
 ان الاليق بما ذكره في الغط السادس في بيان ان الحاوي ليس علته للحوى
 انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر
 وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن
 معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا وجب ويلزم منه كون
 الخلاء ممكنا في ذاته متناغيا وهو محال تذييل فيجب ان يكون الجسم
 المحد للجهات اما على الاطلاق محيط ليس له وضع يكون فيه وان كان له
 وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع

لا يفارقه اقول يريد ان يثبت ثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة
ببيان شأنا احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان
وهما كعند الشيخ عبارة تان عن السطح الباطن للجسم محيط بالجسم ذي المكان
ويمكنه بذلك السطح والموضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر والمراد
ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تفرض للجسم لنسب بعض اجزائه الى
بعض الى شياء ذوات الموضع غير ذلك الجسم اما الخارجية عنه او داخلية
فيه كالقيام فانه هيئة عامرة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض
اجزائه الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة
اجزائه الى الاشياء الخارجية عنه ولكل هذا الاعتبار كان الاشكال انتصابا
واذا انقضى هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق وغير محيط واني ما
عداء مما هو محيط وظاهر ما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا
وله وضع لكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة
فيه واما بحسب الاشياء الخارجية عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع
والوضع بالاعتبارات جميعا واذا ثبتت هذان قد ثبتت فيما مر ان محدد
الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون
حكمه في الموضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا على الاطلاق
بل محيط بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون له حالة له موضع
وضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانه لا يتبين ان المحدد لا يجوز ان
يفارق موضعه ويعاودة قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول

فان كان القسم الثاني وحده يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع
الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة اقول مغا
لعل الامر في نفسه هرات المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان
للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محدد بما يتحدد
ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه مما يتحدد
بالتاني جهات الحركات المستقيمة وقد بني الامر على التشكيك لان غرضه تحديد

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئاً واحداً
 وعلى تقدير ان يكون شيئاً واحداً قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في
 نفسه هو ان يكون المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيط
 على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحيط الذي له
 موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدّم
 على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدّم ما على موضع الخاص به واما بعد
 تحدد موضعه فيكون ان يصير محدد الموضع غيره وح كما يكون هو المحدد الاول
 بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فان المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما
 كان الشئ غير محتاج الى هذا البيان لم يجر به فاما قيد وجرد القسم الثاني
 في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضع نبت لها
 على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكثر هذا المعنى بقوله فيتحدد به
 موضع الثاني لانه ثاني المستقلة لانه اولها فان كان ولما المراد بقوله
 وموضع يحصل ان يكون الموضع الذي هو المقولة لانه وضع الثاني
 بحسب الاشياء الخارجة عنه اما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون
 بمعنى التعيين لقبول الاشياء فان هذا المعنى لا يحصل بحسب الذي له موضع
 الا بحصوله في الموضع قال لفاضل السبب التشكيك ان اجبة على كون
 المحدد هو المحيط الاول هي انه كان في تعديل جهة القرب والبعيد وتحويل
 المحيط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شك ان اولها ان هذا يستقيم
 لو كان الاول متقدّم ما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علمتان مستقلتان
 بالعلية واحديهما اقدم فاتها يكون مستندة الى ما هو اقدم لكون الشئ
 سبباً في الفط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الملاء
 ممكناً لاذنه فاذا لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوى واثانيهما
 ان المحيط لفلان الا عظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات
 العناصر اننا هنذا اما ان يطلب مقعر فلان الا عظم او مقعر فلان
 القمر والاول باطل والا لكانت القام في حيزها ابد بالفسر والثاني يقضي ان

يكون فذلك القمر هو المحيط لمقعره الذي يطلبه النار قال ولا جيل هذين
 الشكين لشكك الشين في كلامه ولولا الشك الثاني لكان استناد التحديد
 الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولا جيل ذلك
 ذهب اليه الشين واما انا فلقدوة هذا الشك لم احكم بتلك الا ولو بية
 واقول واما وجه تقدم المحيط على المحيط على المحيط فقد ووسيلتي له بيان آخر
 واما الشك الثاني فليس بواحد اما اولاً فلا انه يقتضي ان يكون محدد
 جهة الهواء هو النار وهو محدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقتل به
 قائل واما ثانياً فلا ان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما
 هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتتاً على حاق
 تلك الجهة كالارض او لم يكن كما في العناصر ولذلك كانت الجهات
 بالطبع اثنتين ولا ممكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون ذلك القمر
 علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحديد الفوق فانا على الاصل
 المذكور اذا فرضنا متحركاً يبحث عن حيز النار ونصعد في ذلك القمر
 نحكم جزم ما بانه ذا اصل الى جهة الفوق ولا نقول انه ذا اصل من جهة
 الفوق الى ما يقابلها فاذن ليس فذلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم
 الخفيف اطلاق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد
 به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط
 والفاضل الشارح اور دالمتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني
 وحده فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني وموضعه ثم يتحدد
 بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وتفسره بان التحديد ان كان غير افلاك
 الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحيط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به
 موضع ما تحته فلك منحل ثم يتحدد بعد تحدد جزم الافلاك على الترتيب
 جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشين موضع
 الثاني والثاني المعنى قوله ويكون الاول اما يخلق به ان يكون متقدماً في رتبة الابداع
 اقول اي خليف بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدماً وهو بان يكون

الملائمة ووجودها ويراها بما يكون فيه ما يتحرك وليسكن بها وهو الجسم
ويحتجز به عن المبادئ الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادئ الحركة
ما يكون فيه وبالأول عن النفوس الارضية فانها لا يكون مبادئ لحركات ما هي
فيه كالأماء مثلاً الا انها لا يكون مبادئ باستخدام الطبيع والكيفيات وتوسط
الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبادئ اول لانه
بمفصلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معينين احدها بالقياس الى المتحرك
وهي انها متحركة لا عن تسخير قسرياً ها بل بذاتها على وجهه يوجب الحركة ان لم
يكن مانع وتأتيها بالقياس الى المتحرك وهما انها متحركة الجسم المتحرك
بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضاً احد معينين احدهما
بالقياس الى المتحرك وهما الحركة الصادرة عنها لا يصدر بالعرض كحركة
السائر في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهما انها متحركة الشيء الذي ليس
متحركاً بالعرض كضوء من نحاس فانه يتحرك من حيث هو ضمن بالعرض والطبيعة
هذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يراى في هذا
التعريف قولهم على فهم واحد من غير ارادة وتحريته تخصص المعنى المذكور
بما يقال النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على فهم واحد او لا على فهم
واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فبدا الحركة على فهم واحد من غير
ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على
فهم واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وما بارادة هو القوة الحيوانية
والقوى الثلاث تسمى نفوساً بهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها
مبدأ التغيير من شيء في غيره من حيث هو غير وفائدة هذا القيدان الشيء الواحد
من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلاً وقابلاً مثل الطبيب اذا علم نفسه
فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحسينان
يقضيان العلاج من حيث هو الشيخ والجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف
للبيضاوي رحمه الله بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ
المذكور فيه واحداً الا ان الفاعل الصادرة عنه واحدة وذلك

لأن الطبيعة الواحدة قد تنقسم أكثر أفعالها باعتبار مرات مختلفة كما ذكرنا
 في هذا الفصل وتزاد وضوحاً بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع
 أو لا يكون مجتمعاً من أشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة أخرى
 يتركب من مجملها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة
 الأجزاء وكل جمعاً شيئاً واحداً قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال
 والامكنة وسائر الابدان الجسم ان يلزمه واحد غير مختلف أقول ههنا اعراض لا يمكن
 ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالعين والوضع والشكل والكيف
 ولكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئاً ما على ما
 شئنا في الفصل الثاني لهذا الفصل والطبيعة الواحدة تقتضي من كل
 جنس منها شيئاً واحداً على فخر واحد ولا تختلف اقتضاها للأوقات والاحوال
 إلا اذا منعها ما نمنع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الأشياء واحد غير مختلف
 أقول هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
 تقتضي شيئاً غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة
 لها احتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصداً عنه بها أشياء مختلفة لكن
 لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلك
 أشياء مختلفة صرح هذا الحكم وأقول وضع المقدمتين المذكورتين في هذا
 الاحتمال لأن قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها أشياء مختلفة أن الحق الحيوانية
 ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور
 وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية امتداحة انك تعلم
 ان الجسم اذا خلق وطبأه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له
 بئذ من موضع معين وشكل معين فاذا نوطبأه مبدأ استجاب
 ذلك أقول مراد بيان ان الجسم لا يتغير عن موضع وشكل طبيعيين
 وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وأما حصص البيان بها لأن احدها وهو الموضع
 يختلف للأجسام والثاني وهو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة
 يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لأنها لا تخلو عما عن التشابه او عن الاختلاف

فقال ان الجسم واداه البسيط والمركب جميعاً ولم يقل كل جسم لان محدد
الجهات لا موضع له وقال اذا اخطى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على وجه
لايتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير
غريب لان تأثير الغريب ربما يقتضي الجسم موضعاً او شكلاً مستلزماً كثيراً
الحرارة والانعكاس في الماء فان احدهما يصعد والثاني يكعبه وقال
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه
الامر المشترك بين الجميع واما المعين فاما يقتضيه الطبيعة الخاصة
المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقدير
يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه
الى بعض الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسب بعض اجزاء الجسم الى
الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب
من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لان محدد الجهات
ايضاً له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء
فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث
وهو ان يكون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمانية الحادثة
في الحيوان على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطباع المختلفة فاذا نلاحظ وجه الحمل
الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذا ن في طباع الجسم مبدلاً استجاب ذلك
وبذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العارض
والسبب يكون اما خارجاً او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجاً
عنه لان فرضنا خلق الجسم مما يؤثر فيه خارجاً عنه وبقى الجسم وحده غير منفك
من هذا العارض فاذا ن السبب غير خارج وهو يكون اما مشتركاً فيه بين
الاجسام كالصورة الجسمانية او امراً مختلفاً تختص كل واحد منها ببعض الاجسام
والاول يقفه ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس
كذلك فاذا ن هي امور مختلفة فغير خارجة عن الجسم
وهي طباع الاجسام فاذا ن في طباع الجسم شئ هو مبداء

استحباب ذلك الموضع المعين والتشكيل المعين وإنما قال مبداء استحباب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك أو مبدأ وجوب ذلك لأن الحصول في الموضع للعين والتشكيل بالتشكيل المعين ربما يزيلها القسمة كما ذكرنا لكس الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منها عند زوال القسرة لو كان الطباع مبدأها أو وجودها للزال عند زوالها لكنه لما كان مبدأ للاستحباب كان في جميع الأحوال مستوجبا لها قال والبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه والمركب ما يقتضيه الغالب فيه أمّا مطلقا واما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه إذا تساوت الحاذيات عنه فكل جسم له مكان واحد أقول لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضي موضعا وشكلا للجسم الطبيعة على الأجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع فاعلم أن الجسم أمّا بسيط أو مركب والبسيط لا يمكن أن يقتضي إلا مكانا واحداً المانع من أن يكون للبسيط جزء لا يجد وجود الكل لم يكن مكانه جزءاً كذلك والسبب الذي يقتضيه تجزئة المتمكن يقتضي تجزئة المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل تاماً فلا مكان يختص به في أصل الأبداء لأن التركيب امر يعرض بعد الأبداء واليجاد مكان على سبيل الأبداء قبل التركيب يطلبه المركب إذا حصل يقتضي وجوده في الاعمال والأبداء وهو محال وايضاً لو طلب البسيط بعد طرأ التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلوه مكانه إلا قال وهو محال وايضاً لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه إلى مكان من أدنى ما كان لبسيط فاذا أمكنه المركبات هي ممكنة البسيط بعيداً ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل امكثها وذكر وجه تعيينها وتقريره أن المركب ما أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالأطلاق أو لا يكون والثاني لا يصلح أمّا أن يكون الأجزاء التي امكثها في جهة واحدة كالارض والماء مثلاً غالبية على الباقية وح يكون تلك الأجزاء معاً غالبية بحسب طلب جهة المكان أو لا يكون والمركبات بحسب هذا لقسمه ثلثة اقسام ومكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقاً ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

اذا قال فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم
 الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور
 فخرها اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المحاذيات فيه عن الممكنات
 الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه كالحديد الذي تجزئها
 قطع متساوية من المتقناطيس عن جواربها وفي بعض النسخ اذا اتساوت
 المحاذيات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا
 ان تركبا على وجهه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانها يتفرقان ويقصد
 كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واقا ان تركبا على وجهه يكون
 كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانها يتحديان ويقفان بالخصروية هـ الثالث
 فالوقوف في مكان التركيب ما يكون اذا اتساوت المحاذيات عن المركب والرواية
 الاولى اعني كالات على تقدير الاخير كان يجب ان يقول منه لا عنه
 فحصل من جميع ذلك التقسيم الجسم الحار بوجه امتسام واحد بسبيلته وثلاثة
 مركبة وتقعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم
 من شأنه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور
 لدلالة الكلام عليه قال ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه
 طبيعة البسيط مستديرا ولا يختلف هيأته في مادة واحدة عن متوالة
 واحدة اقول لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على
 البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكونه للمقتضى
 لذلك وهو الطبيعة واحدا او كون القابل واحدا او امتلغ ان يكون
 تأثيرا لفساد الواحد في القابل الواحد مختلفا
 ولم يذكر اشكال المركبات لانها يختلف اختلاف انواع النبات
 والحيوان والكلام في ذلك ليستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب
 البقية فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبساط دالة على اختلاف
 طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة
 قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة

لا يجب ان تكون متشابهة لان السبل المختلفة قد يكون متشابهة
 المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها
 الى الطبايع المختلفة يمكن ايضا استنادها الى الجسميّة المشتركة فيها
 قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك من حيث هي معينة فتأخره عن المقادير
 التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع والقائل
 ان يقول فبالاجزاء الارض ليست مستندة مع انها بسيطة والقول بان
 استدارتها ايلة بالقسرو بسببها ما نفعه عن العود اليها يقتضي ان يكون
 طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب ان
 ذلك انا وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقضت كيفية
 حافظة للشكل فاقضواؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو
 مؤكدا له لو حلت وطبيعتها لكن الناس لم انزال شكل ولم يزل الكيفية
 صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ما نفعه عن العود الى الشكل
 الطبيع بالعرض وما عارض ذلك انزوالها من الحالة الطبيعية من وجه
 وبقاؤها عليها من وجه واعتراض الفاضل بان الفلك عندكم لا يقتضي
 وضعا معينا مع استحالة خلوّه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون
 الاجسام فلا يقتضي مواضع وأشكال معينة مع استحالة خلوّها عنهما
 والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة
 بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معيننا فلذلك حكمنا بانّه
 لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا
 متعينين فلذلك حكمنا بذلك وامر من ايضا بان مقامات الافلاك وانفس
 التي ترتكز فيها التداوير الكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة
 بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وان لم لا يجوز ان حصول ذلك القسـ
 ر بان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمطلوبا اما بسيطة واما مركب والاوـ
 ل يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرهة وان شئت يقتضي ان يكون مجموع كرات
 بعدد البسائط الذي في محل المركب وان كانت مركبة من قوس فان

كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة
 لغير لا يجوز ان يكون مع طباع بساطط الاجسام ما يمنعها من ذلك وان كانت
 في حال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع الكسرات والجواب عن
 الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البساطط في فطرها الاولى لا سباب
 يعود الى العلة الفاعلية غير متمم كما ان اتصالها ببعض المركبات لا سباب
 يعود الى العلة القابلية في الفطرة الثانية غير متمم فان الكسرين نباتا
 او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية
 مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في
 الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صوراً كمالية تفرز من ذلك
 الفلك كرة يختص بها هي فلك خارج المركز او تدويراً وتركيب مع بقاء الصورة
 الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امور في
 العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك
 الاول متمم او فقرة مصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهديئة وعن
 الثاني ان القوتها مصورة على تقدير بساطتها وتركيب محلها وعلى تقدير
 تركيبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضيه كون الحيوان مجموع كرات
 لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا
 الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلاً متشابهاً ولا يلزم من ذلك
 انها يفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المحل المنفصل
 منها ليست هي الاجزاء افراد ابل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم
 ان القوة المركبة تفعل فعل بساطتها لان المجموع فاعل واحد كثير الاشارة
 بحسب البساطط التي هي كالات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال
 تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به وسيمس به المانع ولن يتمكن
 من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع
 الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل
 هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً او محرك الجسم انما يحركه بقسطه

وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو من حد ما من السرعة والبطء
لان كل حركة انما يقع في شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كما في غيرها
وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك زمان
فتكون الحركة اسرع من الاولى او يكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن
الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء
هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلية للشدة والضعف وانما تختلفان
بالإضافة العارضة العارضة لهما فما هو سرعته بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى
الآخر ولما كانت الحركة متمنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة
شيء لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف الى الطبيعة واحدة
فكان ضد وحركة معينة منها وزمانا عداها متمنعاً لعدم الاولوية فاقضت اولاً امراً
يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر
والصغر والكيف اعني الكثافة والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفا
شئها وغير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رفة
القوام وغلظه وذلك الامور المميلة ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر
محموس في الحركة الا بحسب الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان
من الرق المنفوخ فيه اذا حبسه بين تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه
في الهواء فالشيء اشار الى وجوده بقوله الجسم له في تحركه ميل ولم يوسر
حجة على وجوده لكونه محسوساً بل اشار الى كونه محسوساً بقوله ومحسوس
به الممانع واسما الى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله ولين يتمكن من المدح
الا فيما يضرع ذلك فيه اي يضرع بالقياس الى قوة الممانع واما بالتراب
الآخرى فيكون قوله وان يتمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده ولا حس
به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مقارنته للحركة وقوله الا فيما يضرع
ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طباعه
وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان ينزول فينبع
انبعثاته ابطال الحرارة العرضية التي ليست تحيل اليه الماء البرودة المنبعثة

عن طباعه الى ان تزول اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة توجه
 ما كان منقسماً الى قسميها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى
 الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات
 عند تبرزه من الارض وقيل الحيوان عند اذاعه الا ارادى الى جهة ومنه
 ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن
 القوس وانما يختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور
 الذاتية وغيرها والاختلاف الذي هو الذي يكون بحسب قوة الميل
 الطباعي وضعفها وهوان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر
 امتناعاً من قبول القسري والاضعف اقل امتناعاً وما عند هذا الاختلاف
 يكون بالاسباب الخارجية وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعاً اما لعدم
 تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالشبه
 او لتخلفه الذي لا جله يتطرق اليه الموانع لسهولة كالريشه او لغير ذلك
 ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك
 الجسم بحركتين مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة يقتضى توجهاً
 الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان
 معاً يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ويمتنع ان يقتضى
 الشئ شيئاً وعدمه معاً فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم
 واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى
 بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض
 كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشى فانه يحس ثقله وهو ميله
 بالذات وينحرف منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو الانسان بالذات فاذا طرأ
 على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل شرى يقاوم السببان اعني القاسر الطبيعية
 فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل شرى وبطل
 الطبيعي ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في افئدة قليلاً قليلاً
 ويقوى الطبيعة بحسب ذلك يأخذ الميل القسري في الانتفاص

وقوة الطبيعة في الانزاد يا دال ان يقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسري
فيسبق للجسم عديم الميل ثم يجدد الطبيعة ميلها مشوباً بانثار الضعف الباقى قسراً
فيها ولا يشتد الميل بنوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري
قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذ لفتقر ذلك فنفس ل
قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى المبطلين الطبيعي والنفساني وقوله
وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري وقوله فيبطل المتبعث عن طباعه
الى ان ينزل فيدعي انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع المبطلين وابطال القسري
للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرى حالك صرعه
وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي ليست ميل
اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما يجتمع في الماء
حرارة وبرودة بل يكون ابداً متكيفاً بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة
الغريبة والبرودة الذاتية تأثرة اميل الى هذه ويسحق حرارة وتارة اميل الى
تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك بحسب
تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك هذا لا يجتمع في الجسم ميل
بل يكون ابداً اذ حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة تسمى
بالميل المنسوب الى القسري وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعدهما معاً وذلك
بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعية وكما كان فعل الطبيعة
المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود
ما يضاده كالحرارة افتأوه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة
في الجسم مادام مفارقة الحيز عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود
ميل غريب يخالفه افتأوه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فتد
ما ينبغي ان يتحقق ليدفع الاشكال التي تورد في هذا الموضع كما يقال لو اجتمع
المبطلين لكان الحجر المتساويان اللذان يهيئهما قوى وضعيف متساويين
في الصعود وكان وقوف جبل يتكاذب طرفاه بقوتين متساويتين
متنفاً قوله وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع اقول لما

كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت ذ الميل الطبيعي اما يتوخى القوت
وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس
النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها قوله فاذا كان الجسم الطبيعي
في جهة الطبيعة لم يكن له وهو فيه ميل لانه اما ميل بطبعه اليه لانه
اقول لما كان الميل الطبيعي الى جهة اما يوجب جهة عند الخروج عن
المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب الغدومه عند العود اليه
وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله
اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح
على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب
عنه بانه اما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك
ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا
شئ من الارض في المكان الطبيعي بل كرها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث
ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا
فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان فاذا صار متصلا
بها بالفعل الغدوم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قال وكلما كان
الميل الطبيعي اقوى كان اضعف جسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة
بالميل القسري اقوى وابطأ اقول لما ذكر الميدين لغة القسري وغيره وبيتن
امتناع اجتماعهما وبيتن حال الطبيعي منهما اراد ان يبيتن حالهما عند تعارض
السببين وأشار الى الاختلاف الذي المذكور لبناء ما يحكى من الكلام
عليه وأشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري اقوى وابطأ الى الحال
الحادثة عند تقاوم السببين كما قررنا في اقتسام حركة الجسم الذي لا ميل
فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجمله لا يتحرك
قسريا ولا ملطيا قسريا في زمان ما مسانه ما ويتحرك متلا في تلك المسافة
اخر فيه ميل ما وممانعة ما فبيتن انه يتحرك في زمان اطول وليكن ميل اضعف
من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك التحرك مسافة ليست بها الى

المسافة الاولى نسبة زمانى ذوى الميل الاول وعديم الميل فيكون فى مثل زمان
عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتها مقسورة على ذى ممانع
فيه وغير ذى ممانع فيه متساوية الاحوال والسرعة والبطء هذا محال **اقول**
يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يتخلو عن مبدأ ميله بالطبع وقبل
الخرق فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا يد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان
وحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه
الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبما منه
بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة فى
زمان طويل وقصيرة فى زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة
الزمان الى الزمان على التساوى والمتحرك فى المسافة الواحدة يقطعها بحد
اسرع فى زمان اقصر وبحد ابطا فى زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك فى الزمان الواحد يقطع
بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطا مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة
الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول
فى المسافة والقصير فى الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء واعلم
انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعى شيئاً من الزمان وبسبب السرعة
والبطء ليستدعى شيئاً آخر لا نأبئ ان الحركة تمتنع ان يوجد الا على حد ما
منها هي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئاً اصلاً والحركة تنقسم
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تتحد بالنفس حالها من السرعة والبطء
المتحليلين لها بحسب الملازمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل
الحركة السريعة والبطيئة وانما غير النفسانية التى مبدأها طبيعة
او قهر فيحتاج الى ما يحد دحائها لذلك اذا شعورته بالملازمة وغيرها فهو بحسب
ذاتها كما يتحصل فى غير زمان لئلا يمكن واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الى ما
يحد دميلها لتقصيها ولا يتحد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاقب بين
الحرك وغيرهما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث

في انهما تفاوتا والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه
 تفاوت والميل في ذاته متخالف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل
 وما يتبعه اعند الحد المذكور من السرعة والبطء يكون بشئ آخر اما خارج
 عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمى به المعاوق اما الذي من خارج ذاته
 فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهنداء والماء بالبرقة والعاظ واما الذي
 ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
 الشيء لا يمكن ان يقتضى شيئا ويقتضى ما يعاوقه من اقتضاؤه ذلك
 بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس المتان هما مبداء الميل
 الطباعي فاذا تلبزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
 ارتفاع السرعة والبطء من الحركة وتلزم منه انتفاء الحركة ولا محل
 لذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين قارة على امتناع عدم معاوق خارجي
 فثبتوا امتناع وجود الخلاء وقارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاشتبا مبداء ميل
 طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في
 المسئلة بان اختلاف المعاوق لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوق
 القليلة بازاء السعة والكثيرة بازاء البطء وكانت نسبة المعاوق الى المعاوق
 في القلة والكمية كنسبة المسافة الى المسافة فبهما على التكاثر اعني القلة
 في احدهما ما بازاء الكثرة في الاخرى كنسبة الزمان الى الزمان على القارة
 اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فنفرض متحركا
 عديم المعاوقه يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقه ما يقطعها
 ويكون لاهالة في زمان اكثر والثالث مع معاوقه اقل من الاول على نسبة الزمانين
 فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقه ولكن من ذلك
 الخلف لتساوي وجود المعاوقه وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقه
 لا في زمان بل ان لا ينقسم وهو ايضا محال لما تمخذه اقرب مقاصدهم في هذا
 الباب اعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره
 بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقه

فالتسليم هو اوجدة المعاودة ويختص باحدهما فاذا قد هما فاذا زمان نفس الحركة
 غير مختلف في جميع الاحوال اما يختلف زمان المعاودة بحسب قوتها
 وسكنتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياها ما يجب من ذلك
 اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا الحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن
 ان ليستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من التسرعة والبطء في زمان
 كانت بحيث اذا مرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه
 كانت لا محالة ابطأ واسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطء
 حين فرضناها لا مع حد منها كهدف ولترجع الى المتن فاذا عوى المذكورة
 في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر و
 البرهان انه امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاودة الداخلة
 مسافة ما في زمان وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل
 ومعاودة ما فتأخراته يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ
 ميل من معاودة اقل على نسبة يقتضيه ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك
 مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول وعلينا ان
 لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة
 الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته
 لان مع وحدة التحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
 فلزم الخلف ولما الحال بسبب الزمان نسذكرة من بعد واعتراض بعد ذلك
 الفاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون
 كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة
 انما يتحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل يعدم عند التجزئة وايضا فاذا دخل
 ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية
 اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية
 مبدأ الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فلئن تلقى
 معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال

من ذلك بعينه ان يكون في الغزاق ايضا مغاوق لانه مسقر في الجميع والسر
 منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها
 وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطابع ومنها
 ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من
 الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع
 عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في
 الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني اننا حكمنا باحتياج
 الحركة الطبيعية ايضا الى معاوقت ولم يلزم من الحجّة المذكورة ان يكون
 للمعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فيها
 من خارجها فاذن معاوقة القوام كافية هذا وما القسرية فلا لان الحجّة
 بعيدا قائمة مع فرض تساوى في القوام وانما الفلكيات فلا يلزم ما ذلك
 لما يتنا من الفرق **تركيب** ان يتبين كرهها انه ليس زمان لا ينقسم حتى
 يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة
 ذي ميل **اقول** لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا
 النقطة الى الخط وان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل
 في زمان المنقسم لما تمت هذه الحركة لانها مبدئية على التناسب **وهو وثنية**
 ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته
 بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء من محدثه واتفق له من
 اسبابها رجة لا يتغير من تعاقبها اياه وضع او شكلها راو له كما
 يعرض لكل مرتبة ان يغير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب
 غير ذاتها وان كان معجولة من ذاتها فكم ينفعك مع اختلاف احوالها من مكان
 طبيعي جزئي يتغير مكانها **استحقاقا** فذكر لك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
 طبيعيا كما نعتد به وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام في الشكل
 لكنك تجيب ان العلم اق لانه شكل تنوع وقد يمكن فرضه **سلبا**
 عن الواقع لغرضه السر بالقوة كاهنه او وجوده فافرض كل جسم

لأن ذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع وما يحدث فإنه لن يخص ذات الجسم عند
 الحدوث بمكان دون مكان ألا استحقاق لوجوده ما من طبعه أو لداع تخصص
 واتفاقا فان كان الاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق
 فهل جد الواجب غير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا والاتفاق
 الحق غريب وتعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة **اقول** وقد بينا
 ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكل معيناً وهذا الوهم تشكيك
 في ذلك وإنما اخرجنا الى هذا الموضع لأنه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل
 أراد ان يذكر ان هو الطبعية معاً فذكر الميل بعقبه ثم ما فرغ من ذلك
 عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الا **اول** تقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس
 ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل
 والوضع هو هذا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وأما قال موضع او وضع
 سيكون الحكم كلياً ولم يورد مع الشكل لفظة ولا نعيم الاجسام كلها قال وذلك لان
 الجواهر ان كانت اجساماً لم يكن جسم في ابتداء وجوده بمكان او وضع وشكل
 على سبيل الاتفاق ولا جل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرض للجسم عنها كرامة
 المحررات او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان
 او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده
 كما حار في المنطق ثم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الى اسباب فاقول
 عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض
 لكل مدبرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصاً بجزء عوادون مكان
 مدبرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله
 في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك معجزة ذاتها الا انها لو لم يكن
 قابلة للفصل في ذاتها لما أمكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك
 المدبرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي تختص بها لا بحسب
 استحقاق يقتضيه طبيعتها ولم لا يجوز ان يكون المكان وفيما نحن فيه ان ذلك
 ان يكون المكان المطلق وان لم يكن كل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب

الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامر بالذكورة وكذلك الشكل
 فكذا تقرير الوهم والتدبير على الجواب بان كل شيء قد يمكن فرضه منفردا غير كل
 ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك والنظر فيه بجدة
 محتاجا الى وضع معين وشكل معين وبلزلك ان تحكم بان له لذاته يقتضيهما وانما قال
 كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كلياً ما قصداً للتشكك وانما قال كل
 جسم لم يذكر الموضع واتصور على الوضع ان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس
 تماثل من جسميته ثم قال وانما المحدث وقد خصه بالذكر لا مكان ان يقع التشكك به اكثر
 فانه لا يختص الجسم بمكان دون مكان الا لتركيبه جمع اما الى الجسم كاستحقاق
 بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرهما من طبعه وانما الى المحدث كداع
 خصصه وانما الى غيرهما كاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من الواحق
 الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها واشترك مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه
 لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب ينذر وجوده ولا يتفطن
 به فنسب الى الاتفاق واستعلم ان كل ممكن فله سبب اشتراكه الجسم اذا وجد
 على حال غير واجبة من طبعه فخصه به عليه من الامكانية ولعل جاعلة ويقبل
 التبدل فيها من طبعه لا لما نعه واذا كانت هذه الحال في الموضع والموضع ممكن للاتفاق
 عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل اقول احوال الجسم لا يتحول اما ان يحسب
 بحسب طبعه ولا يجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن ان يتبدل وينو
 وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال
 قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طبع الجسم وليست بقابلة لها بالنظر الى عللها
 ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والموضع هذه
 امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يؤوله قاسم عن ذلك الوضع والوضع
 فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في
 مواضعها الطبيعية واجب لعل يقتضيها الاصل فانقلها عنها غير ممكن وانما جزئيات
 المواضع خصوصاً في مكانها الجزئية غير واجب بذلك كانتقالها عنها ممكناً بل واقعاً والوضع
 الطبيعية لا تخلو غير واجب فزاله عنه من هذا اصل مفيد في نفسه ويقتضي عليه ما يتلوا

المتعارفة الجسم المستديرات ليس بعض اجزائه التي تفرز اولى بما هو عليه
 من الموضع والمخاذا، من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجباً للشيء منها
 فهي لعادة والنقل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها
 من تبدل الموضع دون الموضع وذلك على الاستدانة فقيه مبداء ميل مستدير
 القول يريد بيان اثبات مبداء ميل مستدير لمحدد للجهاز فقال ليس بعض اجزائه
 التي تفرز لانه قد عرض فيما معنى بما يدل على امتناع ان يكون المحدد
 الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الموضع والمخاذا ليعلم
 ان الموضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تفرز بحسب اجزائه الى ما هو
 داخل فيه وهو محاذاته والجهة ان هذا الموضع انما يعرض من تأثير تحريك
 فاذا لم يكن لواجب بحسب طباعه في لعادة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل
 وطباعها واجب وهو المستدير المستقيم واعلم ان وجود مبداء ميل مستدير
 في جسم بسيط يدل على امتناع صدوره ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه
 ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الاذو ميل مستقيم او
 يتمتع وجوده عند المحدود ووجود مبداء الميل وعدمه الباقي يدان على وجود ذلك
 الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشئ لم يتعرض لذلك في هذا
 الموضع وسيشير اليه في موضع التوبة والفاضل الشارح اورده هنا
 حجة من نفسه وهي ان محدد للجهاز بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال
 وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب
 ومحدد للجهاز لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله
 وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتثابته اجزائه في الهيئة
 ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة فقيه ميل ثم اعترض على ذلك
 بان الامكان ايمان يكون بحسب ذات الشئ فقط وانما ان يكون بحسب
 حصوله الاستعداد التام والاول لا يجب حصول الحركة المستديرة
 لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني
 غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبداء ميل مستدير

واعتراضا ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعتراض
 بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها
 مما لا يتناهي فلان من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لانهم صحت
 حركة مجرات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميل لا يتناهي
 بحسبها واوراد اعتراضات آخر بعضها في حكم المذكور وبعضها فيحل بما يقتضيه
 الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب
 ذات الشيء يكفي في هذا المطالب كون ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع
 الغربية يمكن فرض التحريك القسري المقتضى لوجود الميل بالطبع ومن الثاني
 ان العناصر ليس فيها أصلاً ميل مستدير لما نعلمه الى غير غريب وهو وجود الميل
 المستقيم فيها مما كانت الحركة المستقيمة فيها فاما كانت الحركة
 المستقيمة من محدد الجهات متعة امر يمكن هناك ما نعلمه الى من الحركة
 المستديرة واما انحصار الموانع في هذين لان الحركات البسيطة مقتصرة في ثلاثة
 حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميل البسيطة ثلاثة اشكال
 مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع
 الفلكية بان يستدير عليه الفلك من مبدأها يجب ان يكون بحسب
 عائداً الى محركه اذ المتحرك بسيط فذا حكم يوجب العقل وان لم يعرف وجه
 التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركاً على وضع ما حكم بوجوه ذلك التخصيص
 بالاجمال وحكم بان ذلك التخصيص بعينه يجب ان يكون ما نعلمه الاستدارة على
 سائر الاوضاع لا متنازع ووجد حركتين مختلفتين في جسم واحد **تفصيله**
 وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها
 عن بعضها بل بحسب نسبه اما الى شئ خارج واما الى شئ من داخل واما اذا
 كان ذلك الجسم او لا ليس مما يتحد جهته ووضعته ليجوز من خارج تحريكه
 بقي ان يكون بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرنا من اوهوان الوضوح
 المتبدل باي معنى هو **تفصيله** وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المستحيل
 قد يكون للسكان والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدده

الجواهر يكون عند البعض كقضايا من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون
 محدود للجواهر ساكنة على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لا
 على الاطلاق بل بشرط ان يتخالف في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما
 اذا توافقا في الجميع فلا يكون عند السكاكن كالارض على تقدير كون محدود
 الجواهر متحركة على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنة الابدية وما ثبت امكان
 تحرك محدود للجواهر فاذا نبتدل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بل بحسب
 شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارة الجسم القابل للكون والفساد
 يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لا مستحقا
 كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن الآخر فان كان حصول الصورة
 الشاذية له في مكان غريب له بحسبه اقتضى ميلا مستقيماً الى المكان الذي
 له بحسبه اقتضى ميلا مستقيماً الى المكان الذي له بحسبه وان كان في المكان
 الذي له بحسبه فقد كان نازعاً قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه
 فترحمه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو متمكنه
 ميل مستقيم وكل كائن فاسد وفيه ميل مستقيم اقول يريد بيان ان كل
 ما يجوز عليه الكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور
 المختلفة بالذات على الهيولى الواحدة وسيجئ بيان اثباتهما في جزئيات العناصر
 وتقرر براه طلوبان للجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد
 نوعاً آخر وبعده الكون نوعاً آخر وكل نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصاً بحسبه
 النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضى بسيطاً مختلفان بالنوع مكاناً واحداً
 وعلى هذه المسئلة بناء المطلوب وهي في الاجسام المتضمنة للبول المختلفة
 ظاهرة فان الميل البسيط لكون اما هو المكان الطبيعي او نحو الموضع المطلوب
 مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال
 الطبايع الخالفة لا يقتضى من حيث هي مخالفة شيئاً واحداً والشيء مريض
 بذلك في قولنا لا مستحقا كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ويكون احد المكانين
 خارجاً عن الآخر ونقول في تقرير المسئلة انفسوا في هذا الكائن لا يلتزم

ان يكون مجسداً بصورة الثانية التي هي الكائنية في مكان غريب
 ولا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة
 الكائن مبالاً مستقيماً الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان
 في هذا المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريباً
 من اجسام الجسم الذي مكانه هذا المكان وانه مزججه وعلبه واخرجه
 من مكانه بالفسخ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذا كان الجسم المتمكن
 في هذا المكان بالطبع قابل بحرية للنقل من مكانه ويلزم من ذلك
 ان يكون فيه مستقيماً ولا فكيف يخرج منه واما قال نحو هو متمكن
 هذا المكان قابل للنقل ولم يقل هذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث
 الشخص لم ينقل بل انتقل قبل تكوّنه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان
 ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم وهو وتنبيهه فان
 تشككت وقلت يكون ذلك التكوّن لصق الجسم الذي انتقل الى صورته
 بل يكون فقد وجبت لنوعية ان يقع خارج مكانه فان اللصق ليس
 هو المكان بل الجار اقول الوهم هو ان يقال انتم اوجبت الانتقال على كل
 كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكوّن ممكن ان يقع على وجه
 لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكوّنه
 ملاصقاً للنوع الذي صار منه بعد تكوّنه كالحجر من الماء المماس بسطح
 الهواء فانه اذا صار متصلاً بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق
 بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان بجوار مكان الملاصق
 وجوار الشيء غيره فهو لم يكن في المكان فاذا انتقله واجب وتحقق
 وذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مورد
 والبيان المذكور بعينه علياً عند اشارته الجسم الذي في طباعه ميل
 مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة
 لا تقتضي توجيهها الى شئ واحد وحرافه عنه وقد بان ايضاً ان الحدّ للجهات
 لا مبدأ مغارة فيه لموضع الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجبه عرفاً

بالابداع ليس مما يتكون عن جنس فيفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون
عنه بل ان كان له كون ومصادف عن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينفي
ولا يستحيل ستمالة يؤثر في الجوهر كتنسخ الماء المؤدى الى مصادفة **اقول**
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والاخر جزئية فالاولى
ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه
ما مضى وهوان الطبيعة الواحدة لا يقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة
اخض بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجيها الى شئ اى
بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور من هوان
الجسم الذى في طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند لا حصوله في
مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى حركه
ميلا مستقيما عند احدى حالتيه او ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك
لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين
فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد
يقتضيه الطبيعة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير ^{صل}
فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا
ومعناه انه لا يستلزم حركة فهاذن ليس شئ اخر غير ما اقتضيه ^{او} اما
اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد
يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يبرجد معه وايضا في الامكنة
مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احدى الحركتين
الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذا ن ليس مبدعها شئ واحد واما **المسئلة**
الجزئية فحقان محدد الجرات لا ميل مستقيم فيه وذلك بوجهين احدهما ان
فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ
مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظ ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على ان
الاستدارة بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل

الاول ان يحاد محدد الجهات من موحدة انما يكون على سبيل الاستبعاد
 ولا عن شيء لا على السبيل للتكوين عن شيء الثامنة انه لا يفسد الى شيء
 الاخر يتكون منه وذلك لا امتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون
 وفساد فمن عدم واليه والفائدة فيه ان يكون والفساد قد يطلقان باشتراك
 الاسم على الحدوث والفساد ايضا على الوجود بعد العدم والعدم بعد
 الوجود من غير ان يكون هذا هو معنى قبل الوجود وبعده فبقي الشبهة انه لا
 يمتنع في هذا الموضوع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات
 بل يمتنع عن اطلاقها بالمعنى الاول الثلاثة انه لا يجوز الخرق ولا التثام عليه
 وذلك لانها ليست دعيان حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار بلفظ هذه في قوله لا ميل
 مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع
 الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية
 لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله ولا
 ينشئ فان الثما هو لا يزيد الطبعي الجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة
 والذبول ضده وكذلك التداخل والتكاثف وانهما يقتضيان خروج الجسم
 عن مكانه او تحييلية عن بعضه الثما مستد انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية
 وأشار اليه بقوله ولا يستحيل قدر فنيده بقوله استحوالة ثما ثرى الجوهر كتحقق المساء
 المؤدى الى فساد وكون الثما منه لا لا سائر الاستحالات جائرة عليه
 لا لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر
 النظر فاقصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان البسط لانه داخل
 في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد
 الجهات لا يجوز عليه من اضاف الحركات الى الحركة الوضعية وتبين من ذلك
 ايضا ان الحركة الاكثية المستقيمة اقدم من الحركة في الجور الذي هو الكون
 والفساد بحسب الصور النزعية والخرق والتثام بحسب الصور الجسمية عند
 القائلين بها وادوم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود
 المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبين من قبل

في الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها
 هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه
 الحركة المستديرة من المساويات وان لم يتعرض الشئ لذلك **تنبيه** الاجسام
 التي قبلنا نجد فيها قوى مهتية نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة والدفع والتخدير
 ومثل طعوم ور وايح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
 اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ ايضا بحال الكيفيات الاربع التي
 تفعل وتنفع هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوابيل
 الملوهمات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء
 واعتبار احوالها المدرسة بلحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا
 العنصرية وقوله نجد فيها اي نذكر بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهتية
 الفعل فالقوى قد مر انها مبادى التعينات وهي بحسب مهيتها قد يكون صوراً
 وقد يكون كفاءات وامراده هذا الكيفيات وتحتها نحو الفعل
 ان تجعل موضوعها معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعها فالقوة المهية
 نحو الفعل كيفية بصيرها موضوعها معدة للتأثير في شئ آخر فهي مبدأ للتعبير
 والقوة المهية نحو الانفعال كيفية بصيرها موضوعها معدة للتأثير عن شئ
 آخر فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كفاءات ملوهمات وقال القدماء
 في تعريفات الحرارة كيفية من شأها احدث الخفة والتخلخل وجميع المتجانسات
 وتفرق المتخلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية
 من شأها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفا وغيره
 من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقتوال الشارحة
 لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على صفات واعتبارات لازمة لها لا يبدل
 شئ منها على مهيتها بالحقبة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها
 وذلك هو الحق واما الدرع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جداً
 لطيفة تحدث في الانضال تفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار
 فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالرجع الواحد واما التخدير فقال

هو تبريد العضو بحيث يضيء جوهر الروح الحاملة قوّة الحس والحركة اليه
 بأدنى مزاجه غليظاً في جوهره فلا يستعملها القوّة النفسانية ويجعل من راج
 العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهرات هذه الكيفيات
 فعلية وان الذم يفعل ما يفعل بفطر الحرارة المقتضية للنفوذ والتلطيف
 وآت التخير يفعل ما يفعل بفطر البرودة المقتضية لجوّد الروح تابعان
 للحرارة والبرودة وأما خصهما بالذكور لأنهما يبلغ الكيفيات المنتمية
 الى الحرارة والبرودة في باهما لقياس ساير ما يشبههما عليهما وأما الطعوم
 فقد قيل انها تستعري الحلاوة والدمومة والخموضة والملوحة والحرافة
 والمرارة والعفوصة والقضب والقضب والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار
 والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الانزواجات
 الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب وأما الرايح فكثيرة بحيث لا
 يرجح حصوها ولذلك لم يتعرض لها لكنها جميعاً فغليظة لا انفعال مشعر
 الذوق والشم عنهما والتأمل في طبائع الممزجات بحقق استناد الجميع الى الكيفيات
 الاول وأما قال الشيخ ومثل طعوم ورايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والرايح
 لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الرايح بالكثر
 لانها غير مختصة قوله وقرئ هيئه نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الطوبى
 واليبوسة واللين والصلابة والزوجة والسلاسة والمهشاشة **اقول** تستمر
 الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها
 الى الانفعال لانها ليست مما لا يتفعل موضوعه بل هي مما يتفعل بطبعاً والرطوبة
 قد نساها الشيخ بانها كيفية يقتضى سهولة التفرق والانصال والتشكيل واللبس
 بما يقابلها وليس ذلك تعريفها لانه لو ارجع التعريف لذكره ولا تعريف الحرارة والبرودة
 بل السبب فيه ان الجوهر يفسد من الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء
 ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هو الجفاف وقد طال البحث بين
 اهل العلم فبعد ذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر
 الجسم كما ان الانتعاش في الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف حله البلة وما من شأنه

او يستلزم ولم يذكر البلدة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتحضر للبحث
 والدلك بالأمور بالتأمل ولا يشتغل بإيراد البيانات القياسية ولما قضات الاعتبارية
 وأما الذين فقال انه كيفية يقتضي قبول القمر الى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير
 سبيل فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يفرق بسهولة فاما يكون قبله الغم
 من الرطوبة وتماسكه عن اليوسية والصلابة ما يقابلها وقال الشارح الفاضل قبل اللزوم
 تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلاثة أحدهما الحركة والثاني الشكل والثالث
 استعداد قبول الانغمار وليس للملئين الا الأخير وكذلك قبل الصلب هو الذي
 لا ينضم وهناك امور ثلاثة الأول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث
 المقاومة وليس الصلابة هي المقامات الهوائية المنفوخة في الرق يقاوم وليس
 بصلب فأذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال ورجع حاصل
 البحث الى ان اللين والصلابة كقيمتين يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال
 وعدمه عن الشكل الحاضر وهذا الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليوسية
 فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره وأقول الرطوبة واليوسية تنسبان من حيث
 الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
 بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث
 هي استعدادات والشيخ اما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصورهما
 جميعا وأما الرطوبة واليوسية فاعرفهما لكونهما محسوسين بالذوق العالي
 الفاظهما لا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء
 بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لأنها غير صافية وسهولة التشكل اضافية
 وأما انما يفسر بها على ضرب من التجويز وايضا اسم الشئ الذي مركب مفهوما
 لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار
 مع وجود القوام الغير السبيل وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول
 التفرق والانصال سهولة تقع اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة بل ما
 ذكره هذا الفاضل وأما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية يقتضي سهولة
 تشكلك مع عسر تفرق والشئ بها يمتد فضلا ويحدث من شدة انحراف الغريب

الكثير باليسر القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها فكلها من هذه
 لا ربعة ينتهي الى الرطوبة واليبوسة هما يقتضيان كون الشيء معدداً نحو انفعال ما
وقوله ثم انشئت واحداث التام ولجدها قد يعرى عن جميع
 القوى لفعالة الاله الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يبتدأ بالقياس الى الحار ويستثنى
 القياس الى البارد واعني هذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسمها
 يوجد عدما كجسده مثلاً يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجده متتمياً
 الى الحرارة والبرودة مثل الذرع والتخدير وكذلك الحال في الهيات المعدة الى الانفعال
 فان التقطيش يلزم اجسام العالم التي بلينا رطوبة او ييبوسة لا امان ليسهل
 تفرقها وانصافها وتشكلها وتركها للشكل من غيرهما لغة فيكون رطبة او يصب
 فكون رابسة ومائلة لا يمكن فيها ذلك اصلاً فكغيرها من الاجسام
 واما سائر ما يشبه ذلك فقد نرى عند جسم او يفتق الى هاتين اتماء اللين والصلابة
 والذوابة والهشاشة وغير ذلك **اقول** لاجسام العنصرية التي لا تخلو عن الكيفيات
 البصرية والسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس
 لا ربعة بهذه الحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء
 ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذا كان كل واحدة
 من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسطها بل يجده خالياً عما
 يدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط
 وايضاً قد تخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا تخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسة
 بأوائل الحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من
 الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني
 جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقي اما ان
 تخلو هذه الاجسام عنهما واما ان تفي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك
 سميت هذه الكيفيات او اهل الملموسات وهي التي هي ايتفاكل لاجسام العنصرية
 وتنفعل بعضها عن بعض فيتردد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة
 والمراد من قوله واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلاً هي الفلكيات تنبيه

والجسم الباطن في الحرارة طبيعة هو النار والبالغ من البرودة بطبعه هو الماء
والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجود هو الارض **اقول** اراد ان يستبين
الى ان العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كوكها اجساما
طبيعية اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها مركبات
يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد وبالا اعتبارها اول يبحث عن احوالها
بحسب ما يجري بينها من الفعل ولافعال اللذين هما سبب التركيب
وليستدل بذلك على عدتها وبالا اعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكانها
المرتبة وما يجري مجراها وليستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل
على الاستدلال بالا اعتبار الاول وقد حاذى كلا الشيخين الفاضل الى نصر
الفارابي فانه قال في مختصوله يعرف بعين المسائل هذه العبادرة والجسم
الشديد الحرارة بصفه هو النار والشديد البرودة بصفه هو الماء والحار هو الهواء
والشديد البارد بصفه هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من
هذه الاقسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخرى انفعالية
وبما ان المختص بالقياسات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة
المشهوره لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاقسام
كالحرارة الهواء واليبوسة النار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر
عنده في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع
لاعلى التعمق في البحوث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه
الكيفيات واذا وجد الفعلتين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع
اعنى النار والماء اظهر فالافعاليتين من الباقيين اظهر منبرين بينهما باستناد
كل واحد من هذه اليها وبداء بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون
الحرارة كيفية تشدد وتضعف لا صورة تقهر بجوهرها الذي لا يختلف
واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعنى الصورة النوعية
واورد القضية في صيغة تدل على مساوات طرفيها ليعلم ان هذا
القول ممتزج النار عما سواها ومعرف لما هيته وكذا ذلك في الثلاثة

الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع
 في مفهوم الاثني دون الاخرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح
 فانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب
 الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة
 الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فانزال ذلك الاشتباه به ولم يحتم
 اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقدير الكيفيتين ^{الفعليتين}
 على الانفعاليين وتقدير الاشرف من كل جنس على الاخص قال وهذه الاحكام
 ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المنقذيين ذهبوا الى ان النار البسيطة
 في حيزها لا يكون في غاية الحرارة وورد عليهم الشيخ بان وجود القوة السخنة
 والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمه فالسخونة الشديدة موجودة
 واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي
 من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان احساس
 ببرودة الماء نفرط واصله الى المسام والتصاقه بالاعتصاء اشد كما
 ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان احساس به اشد واما الميعان
 فان كان هو البلية فالما نعر هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالما نعر
 هو الثلثة دون الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطيف وارت
 قواما وليست سهولة التشكل لارفة القوام واللطفه واقول ان الشيخ يفر
 البناء على الوجهان الظاهر كما هو والاشك ان احراز الاجرام في النظر لا وال
 هو النار ابرد ها هو الماء واشدها مبعانا هو الهواء ولم يأت به في ذلك من نادر
 الاقياس واستدلال ذلك باب آخر عرض عنه ههنا وطلب القول فيه
 في الشفا قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا ^{تسخن}
 وكلف اقول لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها
 اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة
 الارض وبيوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرها وراعي الترتيب المذكور
 فاقبل لذلك بحرق الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا

الآلة بالقياس إلى النار ليس بجار إذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن
أن يقول بالقياس إلى الأرض لأنه لم يبق بعد كقيمتها الفعلية
وآسأل على حرارة الهواء بأن الماء يتشبه إذا سخن وتلطفت وتخلخل
وتشبه به بخاره وتصاعده في جزء لا يتكونه هواء كان ذلك ألا يكون
تشبهاً والبخار هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال
أن الحرارة تقتضي الخفة واللطف والبرودة يقتضي الثقل والكثافة للحرارة
فما هو سخن فهو أخف وألطف وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف ولزم يكن الهواء
اسخن من الماء لم يكن أخف والطف منه لكنه أخف والطف فهو اسخن
قوله والأرض إذا خلقت وطباعها ولم يسخن بجملة بردت **أقول** وهذا الستة
على برودة الأرض وهو ظاهر والعلة السخنة هي أشعة العلويات ثم السخنة
السخنة كالتراب والحرارة وغيرها **قوله** وإذا أخذت النار وفارقها سخنتها
تتكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق **أقول** يريد إثبات
ببرودة النار واستدل عليها بالصلفة فأما على ما قال فهذا يتولد من أجسام نارية
فأما بقية السخنة وصارفت لا سنبلاء البرودة على جوهر متكاثفة وفيه
نظر لأنه أيضاً قد قال في بعض أقواله أنها يتولد من الأبخرة المتصاعدة
عن الأرض المحتبسة في السحاب والدخان هو التخلخل اليابس من الأرض كذا
أن البخار هو التخلخل الرطب وهو أجزاء أرضية صغاراً اكتسب حرارة تصاعدت
أجلها وخالطت الهواء وهذا ظهر قوليه في الصاعدة وأيدى الفاضل التاكيد
بأن الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تأثرة والنحاس تأثرة والحجر تأثرة
فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الأبخرة
والأبخرة التشبيهية بمواد هذه الأجسام في معادها **قوله** فخذ من الأرض
مختلفة الصور فلذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء
حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **أقول** لما بين كيفيات
هذه الأجسام انهم منها تبين صورها فإن البسيط لا يصدر عنه الاثنى واحد
واختلاف الآثار يدل على تبين مصادرها ثقلها وسدالي تأكيدها

بنجته اخرى فاسد اقتضاها لا امكنة المتشاكفة على ما يشاهد في اختلاف
 الصور وهولية هذا الاختلاف في نفس الامر ولكن لما كان الاختلاف
 الامكنة واضحا واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على
 ذلك وضحيا وان ثبت اقتضاها لا امكنة المتشاكفة باختلاف ميولها
 الطبيعية لان الاستدلال به على توافر الاستدلال على اختلاف
 الامكنة والمذوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشبهة اقصور
 منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء وزول الماء منه وصعود
 الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز
 الارض وهما ايضا طاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله**
 وذلك في الاطراف اطهر اقول الميل الطبيعي يزاد شدة بازدياد الجسم الى
 مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينقص حجما فينقص
 معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في
 الاطراف اظهر تنبيهه من طين ان الهواء يطفو فوق الماء لضعف ثقل
 الماء اياه بحجمه ما تحته مقلاله لا بطبيعته كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة
 واسرع طفوا والفسر يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات
 الاخرى اقول لما كانت الحجج الاخيرة في الفصل المتقدم مشتملة على الاستدلال
 باختلاف الامكنة على تباين الصورها مبنية على اختلاف الميل الطبيعية
 وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل
 ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالفسر
 اما مجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال
 هذا الاحتمال والذي يبطئه ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها
 للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعاً فهاشده ميلا واقل
 مطاوعة للقاشر والرجو ديشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك
 الى امكنتها اسرع مما يذن انما يتحرك بالطبع لا بالفسر والشبهة تخص بيانه بكن
 الطافي من العناصر من طفوه لضبط ما تحته اياه بحجمه ما تحته مقلاله

لا تفر ما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن لا تثقل ليست
 لا تخف فيضغطة ويرفع الى فوق ولذلك يطفوا لا تخف فوقة فاحتجاسه
 عليهم يتضمن البطل جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا
 بالهواء ولما ذكر الى البداية بقوله وكذلك في الحركات الاخر تنبيه
 قد يترد الاثناء بالجهد فيركبه نذرى من الهواء كلما لفطته مذل الى اى حد شئت
 ولا يكون ليس الا في موضع الترشح ولا يكون عن الماء الحار وهما اللطيف واقتبل
 للترشح فهو اذن هواء استحال ماء ولذلك قد يكون صحوق قلال الجبال فيضرب
 الصخرها فيجعل سحابا لم ينسحق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بحار
 متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط تلها ثم يصحى ثم يعود اقول يريد اثبات انكون
 والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهوى فنقول يغيرات
 الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع
 في زمان ويسمى فسادا او كونا كما هو وتغيراتها بكيفياتها يقع في زمان لا هنا
 تشتد وتضعف وتسمى استحالة و الفساد والكون اما يقع بين جسمين
 يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان
 يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت
 انواع الكون والفساد اثنتي عشرة الناصل من ضرب الاربعة في الثلاثة
 لكن الواقعة منها ان لا يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطول
 فان الاطراف لا تتكون من اطراف الاربعة تكونها اوساطها اعني لا يتكرر الهواء
 من الارض ولا بعد تكونها ماء ولا يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا تكونين
 يتقدمانه والصاهر المتجاورة يقع بينهما ثلثة ازدواجات احدها بين النار
 والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ولا يشتمل كل
 ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذا كان الانواع
 الاولى ستة وهي بساطة واربعة من الباقية تركب من البسطة طين
 وهي يكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وحكماهما فاقان مركبان
 من ثلثة بساطة وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشهور بالانواع اربعة

الذي يابس هو الماء لأن السكر والفساد يبدآن الطور من الساقية وهو كذا
 يشتمل على نوعين أحدهما تكون الهوا من الماء والثاني عكس وكان الأول مشهوراً
 بكثرة المشاهدة فأن انفصال الأبخرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها
 وانتفاعها بسبب ذلك ظاهر فإن قيل التبخار يشتمل على أجزاء مائية فلماذا نعلم
 وعلى أجزاء هوائية أيضاً لم يكن فيه لأن الهواء لا يستقر في الماء بل يحدث
 وانفصلت بالغلبان وغيره فلشبهة هذا النوع لم يذكره الشيخ في أيضاً ثبت نوع
 واحد من نوعين من الأكسجين يكفي في البنية كون الهوا مشتملة وهو يدل على
 جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الأثر دافع على النوع
 وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بتبشيرات أحد هما الذي الجاذب على
 ظاهر الأبناء إذا ارتد بالجد أو انما انبه بقوله قد مر د الأبناء بالجد فتركبه ندى
 من الهواء وذلك لأن الندى الذي يوجد هناك إما أن تتكون من الهواء وهو
 المطلوب وإما أن لا يتكون عنه بل إما أن يجمعهم من الهواء المطيف به
 على ما ذهب إليه منكر الكون والفساد بين الهواء والماء كك الشيخ إلى البركات
 وغيره أي بين شمه مما في داخله ولا قول بالظواهر أن الهواء المطيف بالأبناء لا يمكن
 أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء وخصه في الصريف فأن كان الأجسام
 المائية أن كانت رافعة تقدر بهما عند جمل الفراط حرارة هي أشد ولا ينبغي
 محاوره إلا أنه على تقدير بقاها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء إما أن تزداد
 تلك الأجزاء أو أن ترتد وتعود الندى بعد تفجئة من الأبناء مرة بعد أخرى
 فينتج طبعهم على الأبناء مع كون الأبناء بحالة الأولى وإما أن تفضوا فتكون
 هواء كل مرة النقي من تلك التي قبلها وإما أن تخرج من حوضها فيكون
 بين كل حصصين زمان أطول ما بين حصصين قبلها وذلك على تقدير أن يجمعهم
 التي يكون في هواء البدن الأبناء إليه مع أن ذلك بعيداً حسب
 تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء أيها لا يمكن من
 حرق حجم كثير من الهواء لكن الوحيد يخالف جميع ذلك لأننا نرى حدوث
 الندى مرة بعد أخرى على وتيرة واحدة بشرط أن نتج من الأبناء ما حدث عليه

ويكون كالأداء على حكمة من التوجه وإشعار الشيخ أن ذلك بقوله كلما لفظت
 من الماء حتى شئت وقبل في ذلك أن كانت برودة الماء مقتضية لغسل الرأس
 المحيط بالآفة فيجب أن يجبر كل ذلك الهواء عاءً ولا يمكن له تسيل المساء
 حتى ويتصل به هواء آخر وأجبر أيضاً على أن يجبر الماء حتى لا يصل إلى
 وإذا ليس كذلك نعلم أنه حدث من اجترأ طائفة قليلة المرد وأحبب عنه
 بأن جره إلا زاد لضرر أصبه لا يتكثف بالكيفيات الغريبة سريعاً وعند
 حركته التكثيف ينفذ الكيفية بطيئاً فإذا لم عليه القوة المكيفة اشتد
 تكثفه بها فوق ما يستند مكثف غيره ولذلك لا يرتب أي حيلة لا وفي الرضا صيته
 المستمدة على المأكولات الحارة المستغن من تلك المأكولات فلا تارة المذكور اشتد
 تفرقه ففسد الهواء المطيف به والماء سرعة تكثفه بالكيفيات الغريبة
 يسيله الهواء المطيف بظاهرة عن برودته الشديدة سريعاً يفسد الهواء ما دام
 على سطحه كالأداء إنما انما هي عنه وانضم إلى الهواء بالسطح عاد إلى فسادها وإتانه
 وهو ان يغلغل الذي يترشح في داخل الآفة وهو أيضاً باطل في جميع أنحاءها
 أن الذي قد يترشح من غلغلها فيكون فيه ما يوجب سبب وجوب الجهد الذي
 هو يغلغل في الهواء من ذلك يستعمله أن لا يوجد الغد في الآفة من جهة الرأس
 لكن ليس الجهد الذي لا يوجد في موضع الرشم من جهة الرأس فانه لو وجد
 فوق ذلك لا يوجد في إشعار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله ولا يمكن أن يكون
 إلا في موضع الرشم فذلك قوله على أنه لم يمنع وجود الذي عن الرشم بل يمنع
 اختصاصة بكونه من الرشم فان هذه الصيغة تعني هذه النفاستة
 والثالث أن الماء إذا حركت حارة أو حارة أن يوجد الرشم أيضاً بل ينبغي أن
 يكون الرشم أكثر من الماء الطيف وأقبل للرشم سرعة قوامه وليس كذلك
 وإشعار أيضاً إلى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو لطيف وأقبل
 للرشم ولما أبطل الوجهين صريحاً بالنتيجة وقال فهو إذن هواء استحالة مساء
 ولا يستشعر الثاني بالسحاب المتولد في قال الجبال دفعة من صحو الهواء
 كما من الغساق السحاب المتولد في قلال الجبال دفعة من صحو الهواء كما من أنساباً

السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه
 ثم تزول ذلك السحاب تلجأ بحيث يعود الصحو ثم يولد مرة اخرى وهو
 المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قتل الجبال فيضرب الصر هوها
 الى قوله ثم يعود يريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب
 الصياح برديضرب النبات والشجر قد حكى انه شاهد ذلك بجبال
 طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك
 كثيرا فهذا بيان الانزاد واج الاقل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان
 يريد الاناء ليس باعظم من تدالك امر من الجبلية ايا في صميم الشتاء بل في
 المواضع التي يحفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر
 الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء البرودة فيبعد زول الثلج
 يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم
 ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والحوادث ان هذا الاعتراض
 ليس بفارح في غرضنا وذلك لاننا ندعم ان السبب في ذلك اي برودة هو
 ولا انها على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شئ هو واذ لم
 ندع حصر اسباب البرودة لانها قد يكون من غير انفساد الماء بل من نقصان
 الكون والفساد من غير انفساد الماء اذ انفساد الماء من غير انفساد
 الكون والفساد من غير انفساد الماء ما ثبت ذلك من شأه
 واعتبر علمه بالعلم ان الكون والفساد سبباً موجبا هو البرودة مثلاً
 بحال ما فان سبب البرودة انفساد الكون والفساد حكم بفقد ان
 شرط وجود ما تم بالكون وان لم يعرف ما بالتفصيل فان الجهل بالتفصيل ذلك
 لا يقدر في علمه ما كان وجوباً له وقد يخلق النار بالنفخات من غير نار
 اقول لما فرغ الشيخ من الانزاد واج الاقل اشتغل بالثاني وهو بين الهواء
 والنار اما صيرورة هواء فهو ظاهر لان الشعل المرتفعة تصير في الهواء
 على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ
 واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفخات من غير نار ويكون

ذلك بالحق النافع من الكبر وسد الطرق التي يدخل منها الهواء لا يدخل كماله
 من نزول ذلك ثم له وقد جعل الاجساد الصلبة الجيرية مياها سيالة
 يعرف ذلك اصحاب التحليل كما قد يجد مياها جارية يشرب حجارة صلبة
 هذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فليأخذوا مشتركة
 اولها وهذا هو الاندواج الثالث وهو بين الماء والارض وبداهة يصير
 الارض ماء فقال وقد جعل الاجساد الصلبة الجيرية مياها سيالة يعرف
 ذلك اصحاب التحليل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصويرها املحاً ما
 بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنشاادر ثم اذا تبخر بالماء
 كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية الحرة كيف يصير ملحاً
 ويذوب بالماء ولا اجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك
 اشار الى عكسه بقوله كما قد يجد مياها جارية يشرب حجارة صلبة
 وذلك مشاهد في بعض المياها التي ينعد حجر الجدران من منابعها
 واما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودة اباقتياس
 اليها ولم يستأنف له قولاً بل وصله بالحكم الاول لانها من اندر واج واحد
 ثنائيم المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لا يستحيل بعضها
 الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها عن الحركة
 الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قرينة
 بعض صحابه هذه التعيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في
 الكيف مثلاً الهواء الذي صار ماءً استحالة في حرارته الى البرودة فهو هواء في
 جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون
 والفساد فليس بشئ لانه يقتضي انكار الامور محسومة وعليه
 تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسمًا واحدًا متكيفًا بهذا الكيفية
 ومع ذلك فيقاء الكيفية التي المتحال اليها العناصر من زوال السبب المقتضي
 اياها دل على حدوث صورة تستغنى عنها **اشارة** وتنبية هذه هي صلا الكون
 والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول والآخر ان يتم بحادثة ذوات

الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينبغي نفس جهة فوق كالنار وتثقل
 مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وتثقل ليس بمطلق كما اذا قيل
 فلان هذه الاجسام اعتبارات منها اصول الكون والفساد ومنها اركان
 الاركان العام ومنها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر يجعل المركبات
 اليها وذكر ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
 والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانهال وان الاستدلال عليها
 من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكانها فلما ذكر من الصنف
 الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكانها
 في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة قات العالم يتم بهما
 الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحدا اعتبارا ههنا
 وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان
 الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض
 المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اول فالاول
 للجسم هو هذه وقوله بالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة
 الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلقا ينبغي
 نفس جهة الفوق كالنار اشارة الى الحصر وان ذوات الحركة المستقيمة
 اما خفيفة واما ثقيلة على مامر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق
 فاذا ان الترتيب واجب واما الفرق بين المطلق والذى ليس بمطلق على ما ذكره
 الشيخ في الشفاء وهوان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية
 البعد عن المركز ويفتضى طبعه ان يقف طامنا بحركته فترك الاجرام كلها
 والثقل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية
 البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسبغ بالطفو
 فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالإضافة له معينان
 احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المساكن الممتدة بين المركز
 والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا يكون تأنك المركبات متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنهيان الى غاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفر على الماء والثاني الذي اذ قيس النار بنفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فيهذا الاعتبار يشترك النار لكنه يختلف عنه وبالا اعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريد به النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس مطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصلة وليكون متناولاً للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كان كاف على ما تم ولو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملاً ان يكون مع النار شئ اخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاجتم الى بيان مساواتها بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان للكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان قوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه اقول هذا بيان حاله يصل اليه المركبات ويتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتلخيص اجزال التركيب والتحليل على ما ذكره الأطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات للمركبات لا غير بالاستقراء وتشكيك الفاضل الشارح في ميل الهواء لعدم الاحساس والمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسنا ثقله ليس بقوة لان الحجر مفصول من كل الارض والميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج منه الى الفعل ويحس به واستجادة ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها معصورة في الاجزاء الارضية ليس بقوة لانه بالنظر الى الحفظ ليس بعيدا عن سائر وانكاره وجود النار في المركبات لانها

لا ينزل عن الكثرة إلا بالفاسر ولا فاسر هناك ولا يتكمن عن غيرها لأن استعداد
الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية أصعب من استعداده لقبول غيرها
أيضا ليس على ما يجب لأن المعد كما سخان الشمس وغيرها إذا صار غالبا
على سائر الأجزاء صير الاستعداد لقبول النارية أقوى فتسمى له هذه يخلق منها

ما يخلق باطرحة تقع فيها على سبب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب
العدنيات والنباتات والحيوان بأجزائها وأنواعها التي يريد بيان كيفية
تولدة المركبات من هذه الأصول الأربعة والمركبات الثلاثة ذو صور

لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
لا حرك ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور

كمالات أول فأن الكمال ينقسم إلى صنف هو صورة كالانسانية وهو أول
شيء يولد للمادة وإلى غير متوحد هو عرض كالضوء وكمال ثان يعرض

للتوحد بعد الكمال الأول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من
الحيوان ما يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر من المعدني من غير

عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس أنواع لا ينحصر بعضها فوق
بعض وكذلك يشمل كل نوع على أمثاله وكل صنف على أشخاص

لا ينحصر لها بحيث لا يتشابه شأن من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الاشياء
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الأولى ولا بسبب الجسمانية فأنهما مشتركتان

ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين موجودا إحدى الذات
مقتسما في النسبة إلى جميع الماديات فهاذن بسبب أمور مختلفة ولا أمور

المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمانية هي هذه الصور الأربع النوعية
التي اجسامها مراد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه

الصور انفسها لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهاذن
بحسب أحوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف

والاختلاف مقادير الاستعدادات في القلة والكثرة بقياس بعضها إلى بعض

اختلافاً لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك
 الاحالة فذلك ان اختلافات الغير استتاهية هي اسباب اختلاف المركبات
 فقوله هذا اشارة الى الاستقصاءات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة
 الى المركبات المتفاوتة بينهما وقوله بالضرورة اشارة الى الاختلافات العارضة
 بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسبة مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب
 باختلاف مقادير الاستقصاءات انما تصير هذه الاختلافات معدلة لقبول
 الصفات المختلفة عن مباديها المادية والخلق يقال الهيئته العارضة للجسم بسبب
 التشكيل وتقسيم الى الحكيمة فيات لخصصة والحكيمة فيات بالمراد ههنا مبادي
 تلك الهيئات التي هي المبادي في حقيقة وقوله بحسب المديريات والفيئات والهيئات
 هي ما سماها في الواقع اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها سراج جنس
 له عرضين حديث لا ينفصل ذلك الجنس الثاني من جنسه او هو يشق على
 الامزجة النوعية بين الحدوث والعدم ذلك الذي اعني على الامزجة الضعيفة
 والضعف على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كما وان يكون بحسب النسب
 المختلفة الواقعة لبعض الاستقصاءات الى بعض في المقادير فتقوله ولكن
 واحدة من هذه صورته مقومة منها ينبغي ان يكون كميته فيهما المتسوية
 وبقا تبدلت الكيفية والصفات المتغيرة مثل ما يعرض للأعوان يستغل وان
 تختلف عليه المجرى والميعاد وما شابهه من تلك الصورة مع استواء
 صفوطة فانها ثابتة لا تتبدل ولا تتغير والكمي فيات المنجدة هي
 الكمالات تلك الضرورية في مباديها على ما علمت والكمي فيات
 اعراض ولا اعراض كاشنة ما كانت اوضح فذلك لا يجد كذا عرض الصور من
 اقول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والحكيمة فيات التي
 من الكمالات الثانية واما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
 الثانية واما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية
 الصادرة من الكمالات الاولى فقال ولكن واحد من هذه صورته مقومة
 في صورته نوعية تصير ذلك الواحد هو هو على ما بين في النمط الاول منها

تتبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتها بثلاث حجج اثبتان وسمية
الحجة الاولى قوله ولما تبدلت الكيفية وانخفضت الصور مثلها يعرض
للمساواة ان يضمن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه المحرود
والمبعث وهذا تبدل الحسيفية الانفعالية وما أثبتته المحفوظة في صورته
النوعية فاذا ان المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان
لا تبقى نائرا بعد زوال الحرارة عنوا ولا الهواء والارض بعد زوال الجوى والمبعث
عنه ان حكمه بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها
فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشئ كيفية فاحال البساطة
لا بدل على استلزامه هو اياها حال التركيب وقول الشيخ ومرتبات تبدلت الكيفية
ان دلالة لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجبر في جميع الاحوال الحقبة الثانية
وهي من الاولى وقوله وبذلك الصورة مع انها محفوظة فاما ثابته لا يشتد
ولا يضعف والخصائص المتبعة عنها بالاختلاف وذلك لان انسانا لا يكون
اشد انسانة من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح
ان دليل على ان الصورة لا يشتد ولا يضعف ان المدرس المعتبر في التقويم
ان نزلت فقد بطل المقوم ولا يحكون ذلك انتقا صا للصورة بل بطلانا
لما كان لم ينزل بل نزل ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في
اعراضه اشر قال وهذا الدليل بعينه قايير في الكيفيات لان القدر المعتبر
في نوعية الكيفية ان نزل فقد بطلت الكيفية وان لم ينزل فلم يكن
الترتيب معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدي المقدمتين وان لم ينزل
فلم يكن الترتيب معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدي المقدمتين
وان لم يثبت فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
الاثبت الى حال فيه غير قادر بتبدل نوعيته اذ اقيس ما يوجد فيها في ان
ما الى ما يوجد في آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متو سطابين ما يوجد
في آنين يحيطان بذلك لان ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التبدلات الى غاية ما ومعنى الضعفاء هو ذلك

بعبارة الا انه يؤخذ من حيث هو متصرف بما عن تلك الغاية فالأخذ في الشئ
 والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتقوم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
 عرضاً لتقوم المحل من دون كمال واحدة من تلك الهويات اما الذي يتبدل
 هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لا متناهي
 تبدله على شئ واحد متقوم يكون هو في الحالين ولا متناهي وجود حالة متوسطة
 بين كونه الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو بالجهة الثالثة وهو اعم من الاولين
 يشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب الهويات وهي قوله وتلك الصورة
 مقومات للهوي على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاشنة ما حركات
 لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله** وايضا فان حركاتها بالطبع وسكونها
 بالطبع منبجثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية اقول قد ذكرنا فيما مر ان
 الطبيعية هي مبدأ اول الحركات والسكونات التي يكون بالطبع وكفى في هذا الموضوع
 ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها الصانواع الحركات
 منبجثة عن الصور النوعية منه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبايع بعينها
 بالذات فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات طبايع وباعتبار
 كونها مقومات للهوي صور وباعتبار كونها مبادئ للتغيرات في
 غيرها قوت **قوله** واذا مترجبت لم تقصد قواها فالأمر مزاج اقول قال الشيخ
 في الشفاء لكن قوما قد اختلفوا في قرب زماننا فذهبوا عن بيان قواها والبسائط
 اذا مترجبت وانفصل بعضها من بعض تأدى ذلك الى ان تتخلع صورها فلو كان
 لوحد منها صورة له الخاصة وبسطت صورة واحدة فيصير لها هوي واحد وصورة
 واحدة منهم من جعل تلك الصورة اصرا متوسطاً بين صورها فممن من جعلها صفاً
 اخرى من النوعيات فقوله هوذا لم يقصد قواها اشارت الى ابطال ذلك المذهب
 والجهة عليه بانه لا مزاج بل هو ساد ما يكون لان المزاج انما يكون عند بقاء
 المترجات باعيانها **قوله** بل استقلت في كيفياتها المتضادة المنبجثة عن قواها
 متفاعلة فيها حتى يكسب كيفية متوسطة توسط ما في حدها متشابه
 في اجزائها وهي المزاج اقول يريد تحقيق محبة المزاج والعناصر اذا مترجبت

وتعاطلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث يفعل عن ذلك
 الآخر لا الفعل ان كان متقدماً على الانفعال صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه وان كان
 متأخراً عنه صار المغلوب غلباً على غالبه وان حصل امتعاض ان الشيء الواحد هو الغالب
 مغلوباً عن شيء واحد وكلها محال فاذا انفعال كل واحد منها ببعض مرتبه وينفعل
 ببعضه فبذلك ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في
 الكيفية المتصادمة عنها اذا العلويات تابعة لعلوها ولا يعكس بل انما تكسر الصورة
 وتكسر الكيفيات ومن جملة يستحيل العناصر في الكيفيات المتصادمة المنبثقة
 عن تلك الصور حتى يحد في بينها ككيفية من وسطه يستمر بالقياس الى حار ومسا
 ويسقط بالقياس الى بارد حار وكذا في الرطوبة واليبوسة وبتشابه الجوع
 والشبع ككيفية في الوسط هي مزاج وقوله بل استحالته
 في كنهها في المشار الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها
 لا يتحرك فلا يستحيل بل يتبدل ومحملاً يستحيل فيها وقوله المتخذة في التخييل
 قال انما اصل المشار من عمل هذا المتضاد على الثاني الذي يكون بين شيئين في غايته
 الخلف ما كان هذا الحد متنازلاً للمزاج الثاني الواقع بين استقصات متضادة
 قد انكسرت كقيمتها بحسب المزاج الاول فاذا انفعال ان يحجز على اتزان المتضاد
 فقط حتى يتنازلاً معاً وقوله متفاداً فيها اي الاستحالة يكون في حال تفاعل
 بعضهما في الكيفيات وقوله حتى يكون ككيفية من وسطه متوسطاً اي اذا كان
 انما متنازلاً ستة اجزاء الى اربعة خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب
 الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية من وسطه
 على الاطلاق دائماً بل في وسطاً قوله متشابه في اجزائها وفي بعض اجزائها متشابهة
 في اجزائها اي في حد من الحد وذلك لا يتقارن بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابهاً
 في اجزائها الاستقصات او الكيفية تقتضي ذلك الحد يكون متشابهة فيكون
 حرارة الجوز والشارح كقائمة في ان ما في الكتاب وقال القاضى الشارح
 انما هو مبنى على الاستحالة في المشير الى بقية الاك في الحار والبارد اقترن
 بين المركبات المتشابهة الا جوداً التي ليست في بيان المزاج وجمود

الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا بالاستحالة
وفيهما وهما بحث وهران يقال انكم حكمت في مرات الصور انما يفعل
في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وهذا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات
منفعلة فقط ناقصة كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور منفعلة
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات المنفعلة
منفعلة والحوادث انما يحصل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة
هو المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وبيان ذلك
ان الصورة النارية مثلاً هي السبب للحصول للحرارة في مادتها فان انزلت
فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة فتبين
وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارة تلك في مادة بالماء البارد فيسبب
الصورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في السيل
سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لغلت فيها حرارة وفعلت
ايضا صورة الماء في مادة النارية مثل ذلك حتى المنقرت الكيفية للمتوسطة
في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط
الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة
كما يفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مستغنة
فاذن ظهرت الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة

المستحيلة في الكيفية وهم وتسميه ولعلك تقول بالاستحالة
في الكيف وفي الصورة ايضاً ولم يستغن الماء في جوهه بل فشت فيه اجزاء نارية
داخلته ولا ما يظن انه بر دبل فشت في اجزاء جديدة مثلاً اقول فقد نبين
مما مضى ان القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج
يقتضيهما بعد استحالة الامكان وهو ايضا مبنى على القول بالكون فان الاجزاء النارية
المخالطة للمركبات لا تخط عن الامور كما مر بل يتكون هناك وكان في المقدمتين
من ينكرهما كانكسار عندهما وصحاحيه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغيير في
الكيفية وفي الصورة وينعمون ان الامكان الاربعة لا يوجد شئ منها

صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية وانما ليس حتى
بالعالم الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغيران يبرز منها ما كان كامنا فيها
ويغلب فيظهر الحسن بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه ليس
ويمكن فيها ما كان بارزا فيه من مغلوبا غائبا بعد ما كان غائبا وظاهرا بارزا
فمن زعم ان الطاهر ليس على سبيل بروز وكون بل على سبيل نفوذ من غيره
فيه كالماء مثلا فانما السخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار الجارية سرقة
له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلام يستغل حار الكون
الحار نارا يحاطه ويفرقان بان احدهما يرى ان النار جازت من داخل الماء والثاني
يرى انها وردت عليه من خارجه فاما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء
لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من تقرير المنهج
اشتغل بالتنبيه على مناد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالمركن فقرر ان لا مذهبهم وهو ظاهر شعر
اشتغل بالتنبيه على مناد واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

قوله فان قلت ذلك فاعبر حال المحكوك والمخل والمختلض حين يحمى من

غير وصول نارية غريبة اليه اقول هذا القول استدلالا وهو الاستدلال
بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة
النارية من غير وصول نارية غريبة يمكن نفوذها في السخن فالمحكوك هو الشيء
اللياس الصلب الذي يماسه مثله ماسة عنيفة كحشبتين يابستين فان المحكوك
منهما يحى بل يحترق من غير نار وهو ما يغلب عليه الارضية والمختلض هو الذي
يجعل قوامه بالقشر رقيقا متخللا كماء الكير بالحار الفخ عليه ومنع
الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم
المختلض بالحركة الشديدة المقضية لرقعة القوام يقتضو السخونة
ايضا والمختلض هو الجسم الرطب كالماء الذي تحرك تحريكا شديدا
فانه ليسخن ايضا قال واعبر حال السخن في مستحصف وفي مختلخل لم يميز
الاختصاص تفقذ ما ليسخن بالفشرفية على نسبة قوامه اقول وهذا

استدلال ثالث وهوان الماء يعين المتشابهين اذ اسحقنا في ثابتن احدهما مستخف
 ومستحكم الجسم كالنحاس مثلا والثاني متخفف اى متخالف في الوضع ^{بمعنى الاشتغال} والفرج
 والمسامات الصغيرة كما الحرف ولو كان التسخين بفقد النار وفشوها في المايح
 لوجب ان يتسخن الذي في المتخفف قبل الآخر على نسبة القوامين لبهولة النفوذ
 فيه دون الآخر وليس الامر كذلك قوله وهل الامتلاء من مصدر ممدوم ممدوم يمتنع

لبلاغ في التسخن بمنع الفشو وفي بعض النسخ ممتنع الفتوا اذ كان لا يخرج منه
 شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به اقول صمام القاسورة شداها
 وفداها ما يوضع في فيها وهذا استدلال ثالث وهوان امتلاء الاناء المصوم
 يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمتنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغ لا ممتنع
 دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك
 قوله واعتبر حال القائم الصياحة اقول وهذا استدلال رابع وهوان

القمقه اذ ملئت ماء وشد راسا شدا محكما وضعت على نار قوية فانها
 تنشق بعد صيرورة اكثر ما كانا نارا وبصيص صيحة عظيمة هائلة يتفر عنها
 الدواب وهي من حيل المتحاربين فحدث السخونة والنار داخلها مع امتناع
 دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا

وانظرها بال الجديين دما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد لتقله وهذا استدلال
 خامس وهوان الجديين دما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يصعد بالطبع
 ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقيل الفاضل الشارح ان الجسم البارد
 بالطبع اذا وضع فوق الجرد فلعله يبرد بالطبع ثم دد لا ينفذ ان يبرد مثله
 من غير وضع على الجرد مثل تبرده **وهو وتنبه** او لعلاك بقول

ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخة من غير تولد سخونة ولا نارية
 اقول هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالقول بالكون والبروز وانما اقتصر على
 الحك والخضخة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد وان بالطبع اقرب
 قال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الخخاله
 فيه تصفيه عما يجالط من الارض والماء حتى يظهر كيفية ولا يلزم على ذلك

استدلته قوله فصل ليسعدك ان تصدق بوجوه جميع النارية المنفصلة من خشبة
 الغضاء فيها مختلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الحجر وباطنه وبخس فاشية في
 جميع حرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلولا يمكن في الخشب من النار
 الا الباقي فيه عند التجمهر لكان لا يسعدك ان تصدق بكمونه كمونا
 لا يبرزه رضى ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك
 يكون وبروز لكان اكثر الكمال من برز و فارق ثم الكلام بعد هذا طويل **اقول**
 نية على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة
 الغضاء منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر حجرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون
 موجودا بالفعل في باطنها على سبيل الكون غير محرقة ابدا وكذلك النارية
 الغضائية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان
 مبعوثا كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ
 فيه ولا احساس ما في باطنه بل لو لم يكن في الغضاء الا النارية الباقية
 بعد التجمهر لا امتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرضى
 والله تعالى لا يدرك باللس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك
 النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتغال فيها مع هذه الباقية والمراد من قوله
 ثم الكلام بعدها طويلا لا يبطال احتمالات اصحاب هذا المذهب و ذكر
 ما يريد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما
 اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعتراض الفاضل الشارح
 بان حجارة الادوية الحارة كالزفر فيون اما يكون لكثرة اجزاء النارية
 التي فيها معها غير ظاهرة للحس عند السحق والمرض فلم لا يجبر ان يكون ههنا
 مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها ليسخن بدن الحى عند انفعالها عنه
 بالخاصية كان قوله لا باها ليسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته
 الاطباء والحجاب ان الاجزاء النارية التي في الزفر فيون اما لا يظهر للحس لكونها
 منكسة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم ولا لزوم ما مر
نكتة اعلم ان استضاءة النكر السائرة لما وراها انما تكون لها اذا علفت

شيئاً ارضياً يفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعلة وحيث النار قوية
 هي شفاقة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر اقول يريد بيان
 ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفاقة لا لون لها فالمراد مستضاءة
 النار شعلتها وقيدها بقوله الساكن لما وراها ليستدل بذلك على كونها
 مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستنضة وهو انفعال الاجزاء
 الارضية عنها بالضوء فثبت بذلك على ان النار الصرفة شفاقة العدم ما
 تقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة
 من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعلة وحيث يكون النار
 قوية من سائر اجزائه انما يكون شفاقة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير
 ساكن لما وراها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي اراس الشعلة قال فيها كان
 انفراجها ونجده وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول
 ان الشفاف الانتشار وخلافه لا يستعمل الصنوبرية مستحصفة النار اقول
 هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل
 في اصل الشعلة كانا لانتشار اجزاء النارية وتفرعها هناك وعديم
 الشغل والظل فيما فوقه لا كثرتها واجتماعها وذلك لان شكل
 الشعلة يكون في الاكثر مخروطاً صنوبرياً فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط
 ويجمع في رأسه واجاب عنه بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان
 بالوكس فكان انفراج راس الشعلة ونجده اي عظمه وانتشاره
 اكبر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم
 الظل في الاصل ون الراس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفاقة
 كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون
 منها الشهاب استحالته قامة شفت فظن انها طفت اقول المتحال اليها ليس تصد
 لاكتساب الحرارة عن الدخان المرفق من الارض انما يجعل البخار لان اليابس
 اكثر حفظاً للكيفية الفعلية واشد افراطاً في ذلك فاذا بلغ
 الجوى لا يقى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة

انجرهما وقربه من الاثنا اشتعل طرفه العالي اولاً ثم ذهب الاشتعال فسيه
الى آخره فترى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى
بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية ناراً اضمحلت صارت مريئة لعدم
الاستتغناء فظن انها طفتت وليس ذلك بطور ولعل ذلك من اسباب
نطفوها احياناً عندنا وهو كما اذا القينا شجرة مثلاً في تنور مسعر صارت
النار فيه شغافة لتقوُّها فان الشيعة ليستعمل ثم ينطفئ **قوله** والاشبه ان

اكثر السبب في ذلك عندنا اشتعال النار في هواء والفصال الكثافة
الارضية دخاناً الذي كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون
اقدر على حالة الارضية بالتمام ناراً فلم يبق ما يكون دخاناً بقاؤه في النار
الضعيفة **اقول** وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لا حاطة
اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخاناً ثريين حال احالتها
الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع

لغرض ومناسبه بحث الجنس **قول** لكلام كان في المركبات وبسببها في المزاج
والجز الى بطل المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث
تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول
التركيب والمزاج فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع وكان الاصول
ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة
والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيط لسائر
العناصر غير مريئة وهو لبساطتها تنبيهه انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق

اصولاً ثم خلق منها المزجة شئ واحد كل مزاج النوع وجعل اخرج الامزجة
عن الاعتدال لا يخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال

الممكن مزاج الانسان لتستقر في نفسه الناطقة **اقول** الشيخ
قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل الى نصر الفارابي فانه قال
في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية
لانه خلق الاصول وظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من

الأنواع وجعل كل مزاج كان البعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان البعد عن
 الكمال وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشري حتى يصلح لقبول النفس
 الناطقة فالأصول هي الاستقصات الأربع وأخرج الأمزجة عن الاعتدال
 هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وإنما قال وأقربها من الاعتدال الممكن
 لأن الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستو كده نفسه
 الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس إذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة
 الطائر الى الوكره وأعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
 متوسطة واحدة نسبة ما لها الى مبدؤها الواحد وبسببها يستحق ان يفيض
 عليها صورة او نفساً يحفظها وكل ما كان الانكسار اتم كانت النسبة
 اكمل والنفس الفايزة لمبدؤها اشبه وأعرض الفاضل الشارح على قول
 السنيخ وأعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما ليستعد لقبول صورة لذاته
 لا يجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه
 مسبوقاً بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وأقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته
 الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لوناً وأما قولهم تلك الصفات له لذاته
 لا يفعل فاعل فليس معناه انما ليست بفعل فاعل الشيء بل انما اصدت عن
 فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباشر لها فان بعض الصفات
 محتاجة معهما الى غيرهما وأعرض ايضا على قوله وأقربها من الاعتدال الممكن
 مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها
 عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون
 جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى كونه على عدل الأمزجة على الإطلاق
 فان الاعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الخزنين
 الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس ولا المزاج المستعد
 لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الاثر
 الذي يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فلهما من التساوى في اول شيء يتعلق النفس به ثم تلك
 النفوس يحتاج بسبب محافظتها لتلك الروح وكمالها الشخصى او النوعى او لا

الى عضو تحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد
ولى عضو يعيدها كالتصوير مبدؤ الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضواً
بعد عضو بحسب حاجتها في افعالها المختلفة المتتالية الى ان ينتهي الى جلد الاغلفة وغيرها
فنتم جميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا اول مثال له ليس مما يخفى
على الناظر في كثيرهم ولكن من لم يجعل الله له نذيراً فما له من نورا

التمثّل الثالث في النفس الارضية والسمائية

انما افضل النفس الارضية والسمائية لانها لا تقع عليهما معنى واحد بعد
اشتركا في معنى فالعنى المشترك قولنا كمال اقبل بحسب طبيعي اما الكمال الاول
فقد تروى بانه واما الجسم ههنا — فيفضل الجسم المادي والسمائي اما الطبيعي فما يقابل
الصناعي والمغنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة
لنفس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبيعي الى
ذى حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها
وغير توسطها ما يصدر عن افعال الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك
والحركة الارادية والنطق والمغنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس السمائية
هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبيعي الى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كلياً
حاصلاً بالفعل تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً

بل وعلى بعض احوالك كالسكر والنوم وغيرها بحيث تقطن للشئ فطنة
صحيحة هل تغفل عن وجود ذاك ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون
لست تبصر حتى ان الناقص في نومه او السكران في سكره لا يغرب ذاته عن ذاته
وان لم يثبت مثله لذاته في ذكره ولو توهت ان ذاك قد خلقت

او خلقتا لصحيفة العقل واللبية وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر
اجزائها ولا تلامس اعضاؤها بل هي منفردة ومعلقة لخطه ما في هواء طلق
وحدها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها **اقول** يريد ان
ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامل
الادراك الذي يختل ادراكه اما بالحواس لظاهرة كالنايم او بالحواس الباطنة

والظاهرة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له في ذلك فطنة صحيحة لا يغفل
عن وجود ذاته ثم زاد ايضا كما يفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير
ذاته وهوان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط
كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يتوهم به مرض فتدرك
حالاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزائه لئلا يدرك جملة فيحكم بان
هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفردة ومعلقة في هواء
طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حر او برد
يقال يوم طلق ويلة طلقة اذ لم يكن فيه حر ولا برد ولا شيء يزيد وانما اشترط
كون الهواء طلقا لئلا يحس بشئ خارج عن جسده ايضا فان الانسان
في مثل الحالة للذكورة يفعل عن كل شئ كاعضاله الظاهرة والباطنة
وكونه جسما ذا ابعاد وكواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه
جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واضحا
هو ادراك الانسان نفسه فظاهرات مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب
بجد ورسوم او ثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشئ لم يثبت
ان هذه القضية اولية او هائية ثم حكم عليها بانها هائية ثم تحمله في اقامة
البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها

تنبيه بماذا تدرك ثم وقبله وبعد ذلك وما المدرك من ذاتك اثر

المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك

وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك انبسط تدرك

ام بغير وسط ما اظنك تفكر في ذلك الى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك

ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقى ان يكون بمشاعرك او بباطنك

بلا وسط ثم انظر **قول** يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه

الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك

عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك

وتبدأ بالمدرك ونسبها الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل

وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او
بقوة شئ آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى
ولا بتوسط شئ آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غائلا عما يقا به فبقى
ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه
لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** تحصلت المدرك

منك اهو ما يدركه بصرك من اهايك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك
كنت انت انت اهو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
اعضاءك لا فان حالكها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض
اغفلنا الحواس عن افعالها فبين به انه ليس مدركك حركت من اعضاءك
كقلب ودماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك
جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما
ينحيت عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها
وانت مدرك لذاتك والتي لا تجد لها ضرورة في ان يكون انت انت

مدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه
الحس كما سنذكره **اقول** يريد بان يبين ان نفس الانسان ليس بحسوسية
فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان
محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو ما شئ من ظواهر
اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقتسام ثم ابطال ان يكون المدرك
شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه
لكان هو هو ول كان مدركا لذاته والثاني ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس
وهو في الفرض المذكور كان غائلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه يدرك
لذاته وابطال ان يكون المدرك شيئا من اعضاءه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح
وهو في الفرض المذكور كان غائلا عن التشريح وعما يوجب التشريح وابطال ان
يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه بجد نفسه مدركا
لذاته وغائلا من تفاصيل اعضاءه وبان ادراك المركب لا ينفك عن

ادراك اعضائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان
 في الغرض المذكور غافلا عما تغايره فظهر ان المدرك هو شئ غير اجزاء ليدن جملة
 وفرادي وغير التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها
 غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك
 ليس محسوس وكما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني الخيل والموهوم
 وهم وتبنييه واعلنا نقول انما اثبت ذاتي بوسطه فغلى من فغلى فيجب
 اذن ان يكون ذلك فعل تنبتيه في الغرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك
 واما بحسب الامر الا هم فان فعلك ان انتبه فغلا مطلقا فيجب ان يثبت به
 فاعلا مطلقا لخاصا هو ذاك بعينها فان اثبت به فغلا لك فلم يثبت به ذلك
 بل ذاك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الغرض
 قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذا انك مثبتة لا به اقول اثبات
 الاشياء على تنجفي وجودها قد يكون بعلاها كما في برهان امر وقد يكون
 بمعلولا كما في الدليل وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته
 بعلة فان وجوده له اظهر من وجود علة فان ذهب فغسا ان يذهب
 الى اثباته ومعلولا تهلته هي فعالة وآثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها
 وآثارها والشيخ ابطال هذا الوجهين وجه خاص هذا الموضع وهو
 ان الانسان في الغرض المذكور كان غافلا عن افعاله من ادراك ذاته
 ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص
 بقاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان
 به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل
 المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك
 عليه وبالحجة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتبادى الى معرفة
 ذات الفاعل ما هو فاذا ثبت الانسان نفسه بعائلة فالحال والفاضل الشارح
 نسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل وراهم اختصاره بحجة على ان
 ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم بشوقه وان كان غافلا

عن جميع أعضائه و ما لم يعلم مغاير لما ليس معلوم فذاته مغايرة لأعضائه من هو الذي
 قرره الشيخ بعينه ثم علم أنه بان أن الإنسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يحظر بها له
 تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذراً من ذلك فهو عذر عن هذا الكلام
 أقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها أن أراد به ذات الإنسان المدركة
 الحركة مغايرة وأن أراد بها شيئاً آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي أن يعلم أن هذا
 الرجل عظيم قدره من أن يجهل مثال هذا لكنه يتجأل في كثير من الموضع تقريباً
 إلى الجهال الشامة ههنا التي هي أن الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير

مزاج جسمه الذي يأنه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس
 حركته أقول يريد اثبات أن نفس الإنسان غير الجسمية والمزاج يصيد
 عنها الأفاعيل المنسوبة إليها من تأخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور
 سائر الأنواع وقرأها فقول قبل الخوض فيه أن صور المركبات تقوم
 موادها وتجعلها شيئاً ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي ونفوس
 متنوعة ومن حيث يصدر عنها أفعال مختلفة هي قوى وطبايع
 فمن الأفعال الصادرة عنها حفظ موادها المجمعة من الاقتضات المتضادة
 بكيفية التي المتداعية إلى الانفكاك ختلاف ميولها إلى أمكنة المختلفة
 والصور التي يقصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الأفعال النباتية
 التي منها جميع أجزاء آخر من الاستقصات وأصراً فتتألى موادها زهر فاني وجو
 التغذية والآنماء والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الأفعال مع الحفظ
 المذكور نفس نباتية ومنها الأفعال الحيوانية التي هي الحس والحركة
 والصور التي يصدر عنها هذا الأفعال مع الأفعال النباتية والحفظ
 المذكور نفس حيوانية والنفس الإنسانية هي التي يصدر عنها الأفعال السابقة
 كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدل ببعض هذه
 الأفعال على وجود النفس الإنسانية من حيث هي نفس وصورة ما لا من حيث
 ذاتها المدركة لنفسها فاتها من حيث كذلك لا يمكن أن يثبت بأفعالها على ما مضى
 وبدأ بأفعال المذكورة وهو الحركة الإرادية والحس واستدل بالحركات بالحركات

الارادية مختلفة اولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها
جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والحالات ولا يجوز ان
يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان
يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاحتمال او سكونه
في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرّر وبالجسملة لا يقتضى حركات
مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هي
مما يمنع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان
على جبل فانه يريد الفوق ومزاج يريده لعلية الثقيلين فيه يقتضى السفلة
بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه
يقتضى سكونه عليه والثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة
في قوله بما نعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطء فقال
وذلك في وقت الاعيان فان المزاج يمنع كون الحركة سرعته كالانسان
اذ اراد رفع قدميه فجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعيان لا يكون
تلك الحركة سرعية اقول ولا ظهراته يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة
بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فانه ذلك لا يكون
الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالمرعشة
قال لان النفس تفرحها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول
المرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة
تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العض
من طاعة النفس فانه اذا احدث محرك مبالا الى جهة ومارضه مانع
احدث ذلك المانع مبالا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهايط اذا وقع
على جسم صلب فرجع مساعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج
الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة
في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال
الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما في

حال الحرق له وكذلك تدرك بغير جسميّة وبغير مزاج جسميّة الذي يمنعه
 من ادراك التشبيه ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به اقول وهذا
 استدلال بلا ادراك فانه ايضاً يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه
 للجسميّة المشتركة ولا المزاج فانه كيفية مالا تشريعاً يوافقها في النوع
 فيمتنع المدرك ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على
 ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلبس
 المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج واقع فيه بلين اضداد متناقضة
 الى الانفكاك انما يحرمها على الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف
 لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام كما يلحق الجامع والحافظ وهن
 او عدم يتداعى الى الانفكاك اقول هذا استدلال لوجود المزاج لنفسه وبقاءه
 على وجود النفس وهوان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة
 متناقضة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنها فهو محتاج اولاً الى شئ
 يجمعها بقسرة حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك
 المزاج والى شئ يحفظ الاسقطصات بالقصر مجمعة ليلقى المزاج موجوداً
 والا لتفرقت بحسب طبيعتها فالعدم المزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع
 وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقاءه وهما متقدمان على
 الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام
 وحافظه قبل الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف
 وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده اى وكيف
 وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود فكيف
 لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام يتداعى
 الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلاً
 او عدم بالموت لا ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكّد
 للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذا هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج
 وهو الشئ الذي يصار المركب به انساناً فقول لا فاصل القوى المدركة

والحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسميته النفس وهذا هو الجوهر
الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في ذلك **اقول** هذه نتيجة لما تقدم
وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبادئ هذه
الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهر
صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك
ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في
البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعية ثم بسائر
الاعضاء الرئيسية التي هي مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء
الرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ
من الافعال المنسوبة الى النفس الاستدلال المذكور بالحركة والادراك لفرض
تذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ما هيته غير بيته
الان يبين وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر
ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه
محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال
مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول
صورها من مبادئها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة
على تلك الصور والان يقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة
لاستقصات والجامعة للاستقصات يجب ان يكون متقدما على
المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامعة لاجزاء
المنطقة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الامم الى ان
يستعد لقبول نفس ثم انما يصير بعد ذلك حافظة له وجامعة لسائر
الاجزاء بطريق ايراد القضاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة
مسائل المسعودي واعلم ان تلك العناصر غير الحافظة لذلك الاحتمال
ولما كتب بهنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامعة للعناصر في بدن
الانسان هو الحافظة لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامعة

الاجزاء يدت الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة
 المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست فتوة
 واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات
 المختلفة لمادة الجنين وبالمجالة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة
 الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة في توحيد النفس فخذ اذ قال
 هذا الفاضل فيه واقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى
 من علم النفس في الشفاء والنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصت
 بدنه ومولفها وهي كباها على نحو يصلح معه ان يكون بذاتها وهي حافظة
 لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فنقول الشيخ في الشفاء والاشارات يتألف
 ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا
 انه كانت نفس الامم مدبرة المزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى النفس
 الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين بفعلاى بارادات
 متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة المصورة والصورة الخادمة للنفس التي
 يكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس
 التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليست من شأنها
 ان يفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكيمية التي افادها
 الشيخ وغيره ههنا نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها
 اخلاطا وتغزرها منها بالقوة المولدة مادة المنة ويجعلها مستعدة لقبول فتوة
 من شأنها اعداد المادة لصير ورثا انسانا فتصير بتلك القوة مدينا
 وتلك القوة يكون صورة حافظة لمزاج المنة كالصور لمعدنية ثوران المنة
 تنزايد كما في الرحم بحسب استعدادات يكتبها هناك الى ان يصير مستعدا
 لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب
 الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فتميزها وتتكاثر المادة بتربيتها اياها فتصير
 تلك المصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها مع جميع المتقدم الافعال الحيوانية
 ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعدة

يقول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن
 الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء وحد وشها
 الى اسكاتها نفساً مجردة بحرارة تحدث في خم من نار مشتعلة تجاورها
 ثم ليشند فان الفهم بتلك الحرارة يستعد لان يتجر وبالتجر يستعد لان
 ليشغل ناراً شبيهة بالنار المحيورة فزيد الحرارة النارية الحادثة في الفهم
 كذلك الصورة الحافظة واشتدادها كسبب الافعال النباتية وتجرها
 مكبد الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر
 يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كثنى
 واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس
 واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبقى
 من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين وهو نفس الابوين وهو
 غيرها فظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتيم البدن ولي آخر العمر والحافظ
 للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع
 غير الحافظ لا باعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين
 اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئاً واحداً حاصل لان المزاج مختار
 الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفساً اخرى **استمرار**
 هذا الجوهر نيك واحد بل هو انت على التحقيق **اقول** يريدان يبين ان الجوهر
 الذي اثبتته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد
 بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة
 ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما يفعل عن الآخر
 بحسب ذلك الارتباط فقال هذا الجوهر نيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر
 عنه الحركة الالهادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بدني وهو الذي
 اذا اصابه وهن او علق بدنه الى الكيفيات وذلك تجر بئس ثمر قال وهو انت
 على التحقيق وذلك لانك تعلم يقيناً انك تتحرك بارادتك وتذكر
 بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى مادامت باقياً ولو عمرت ما دمت سبنة

ويزول عند حلول الاجل يسويها فيأخذ البدن في الانفكاك والاعلال
 وأما استدلال على وجود النفس في الفصل في الفصل المتقدم بالحركة والادراك
 دون الافعال النبائية لانتبئين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور
 هذين الفعلين عندك وتشك في صدور الافعال النبائية عندك الى ان يتبين لك
 نوع من البيان **قوله** وله شروع من قوى منبثة في اعضاءك **اقول**
 وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء
 والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية
 لا يكون غائبة تروى بالعكس ولا تشتغال باحدهما بما يمنعها عن الاشتغال
 بالآخر فاذن هي مبدأ الاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة
 فتلك الاشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بافرادها
 بل تفعل اذا استعانها النفس فروع لها لها امر تبطل بالبدن **قوله** فاذا احست

لشيء من اعضاءك شيئاً او تخيلت او اشتهيت او غضيت العلاقة التي بينها
 وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذا غاباً بل عادة وخلقاً يمكنك
 من هذا الجهر المديق تمكن الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثير النفس عز البدن
 وهوان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية
 من الكيفيات النفسانية وتسمى حالاً ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت
 اذ عنت النفس لها فصادت النفس كل مرة اسهل تاثيراً حتى يتمكن
 تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقيااس الى
 ذلك الفعل عادة وخلقاً **قوله** كما يقع بالعكس فانه كثيراً ما يبتدئ

يخرج فيه هيئة ما عقليه فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثر الى الفروع
 ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وذكرت في جملة
 كيف يقشع جلدك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تأثير البدن
 عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفروع والحنثبة
 وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولو لا هذه
 الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع من التفتك والاستشاطة

غضبان نفس بعض وهذه اشارات الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبيين قابلة
 الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الالوهة نفعالات والمكالات وذلك
 لاختلاف احوال نفوسهم وامرجهتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتغا وتون
 في اختلاف الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشداً واعمق استعداداً للغضب
 وبعضهم للشهوة وكذلك في سايرها اشارات ادراك الشيء هل ان يكون
 حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك
 الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة
 ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير
 من المفردات التي لا يمكن اذ افترضت في الهندسية لا يتحقق اصلاً او يكون
 مثال حقيقة مرتبة في ذات المدرك غير صائغ له وهو الباقي اقول لما فرغ
 عن اثبات النفس مراد ان يبين احوال قواها وهي قوام مدركة واما الحركة فبدأ
 بالمدركة وذكر اول معنى لادراك في هذه الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم
 الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب ومهر وعينه
 فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا صابطين الى تجديز خلوة
 بعض الحيوانات كاصداق ولاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن
 ايضا ان يقلل انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى
 ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركاً والحق انه لا يقدم لاحدهما
 على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعل مبدئيه دفين متساويين في الرتبة
 للحيوان بل الوجه في تقديم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون
 مطلوباً لذاته كما في الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها
 وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون مادياً او لا يكون فان كان
 مادياً فحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية
 انتزاعاً ما على الوجه المفضل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقاً لا يحتاج
 فيه الى الانتزاع فنقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة متناول للامرين ويقال تمثل
 كذا عند كذا اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له

اضافتان احدهما الى ذى الادراك والثانية الى الشئ المدرك ولاجل ذلك احتياج
 في تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك
 والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بالة والى ادراك بغير
 آلة بلهذه ذات المدرك والتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله ليشا هدا ما به
 يدرك وعلى قوله ليشا هدا محتمل ان يقال المشاهدة تقوم من الادراك اخذها من بين معنى الادراك
 فان قيل انه اراد بالشهادة الحضور فقط قبل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس
 لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون
 الشئ حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك بحضوره عند الحس
 بان يكون حاضرا من تين فان المدرك هو النفس لكن بواسطة الحس وكلام
 الشيخ دل عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان
 يكون ايضا الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم يكن
 والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في
 الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير
 الموجودة في الخارج بل هي ماصورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك
 مستقادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت
 الخارجية مستقادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية
 هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما
 ان يكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك
 اذا ادرك او يكون مثال حقيقة مرئى في ذات المدرك غير مباين له وقد مر
 ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة
 ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا
 كالكرة المحيطة باثني عشرة قاعدة جسمات بل كثير من المقروضات التي لا يمكن اذاعت
 في الهندسة كما يفرض مثلا من המתنوعات لتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة
 مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت بما يدرك فعلم ان
 موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبإبطال القسم الاول تحققت

واشهر الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة
 المنزعة والصورة التي لا يحتاج الى الانزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج
 لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في مهية الادراك اختلافا عظيما
 وطولوا الكلام فيها لانها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة
 للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الواردة على
 كون الادراك صورة وعقل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايقين فلزمه
 ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك
 ما جهلا اليه لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية
 غير مطابقة لايها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغي
 ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم
 فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتجاش فيه
 عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقل في تعريف الحركة مثلا انها حال
 ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المنسحق بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس
 والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباشين
 عن حقايق الاشياء كثيرا ويرمون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء
 المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليعرفوا لها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بخير
 التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناطقين في الفلسفة
 من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والعقول بذاقها ان المدرك
 للجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك
 الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على
 ما فهموه لا على ما قالت الحكماء كما سيبحثي بيانه في موضعه من اعتراضات
 اشباح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت
 جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وهو لم لا يجوز ان يكون الادراك
 حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتصورة لم لا يجوز ان يكون
 موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون وبغيرها من اجرام الغاية عنا

وهذا وان كان مستبعد الكنه بالترام ان صورة السماء في الذهن مساوية
 للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي
 العلم ومنها غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها
 لا متنازع وحدها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا
 وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لا نفسها
 موجودة في الخارج ولا يمكن ان يذهب الى ذاهب واما القول بكون الصورة
 المدركة في جسم غايب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك
 من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة
 في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم
 الذي هو آلة الادراك اولى كقوة المدركة للحالة فيها اللتين لاحظ لهما
 في الصغر والكبر من حيث ذاتهما ولا احتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا
 من السماء وذلك غير قادر في المسائل بحسب الصورة فان الصغير والكبير
 من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا
 فحجرا الاستبعاد الذي ادعاء لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بواحد
 على القول بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه
 يريد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية
 والتخيل انما يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل
 ولا يريد على ساير الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين
 ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات
 في القول بان الصورة المتخيلة ينطبع في النفس ولو لا ان هذا البحث
 خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر
 يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية
 فانما لزم فيها لا يكون موجدا اما المحسوس التي لا يدرك الا اذا كانت
 موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معناه
 واحد انما يختلف باضافته الى الحس والعقل فاذا دلت ماهيته في موضع

على كونه امر غير مضاف عنصرت له الاضافة علم قطعاً انه ليس نفس الاضافة
ايما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحراة في القوة المدركة تقتضي صيرورتها
مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة
ويكون محالها اذا وضع فيصير الجزء الذي هو محالها مستديراً لها من حيث هو محالها
ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محالها مستديراً واما
الحراة فانها لا تقتضي كون محالها حار الا اذا كانت الحال هي بعينها والمحل جسماً خالياً
عن ضدّها من شأنه ان يفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها
المغايرة لها اذا حلت جسماً او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلاً عن ان يجعل
المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حاراً او لا اعتراضات التي اوردتها على كل
واحد من الادراكات الجزئية مجرى مجرى هذه ولا شغل بها يقتضي تطويل
شرح الكتاب بما ليس في منتهى آتيا احتجابه بعد تسليم احتياج الادراك
الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فنفا قوله لو كان ادراك
السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركاً والجواب
ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر
للجوهر والعرض والحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة والجسم
وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان
الحصول الادراكى معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول تعريفاً لا ادراكاً
لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة
ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض
لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركاً للسواد ومنها قوله وايضاً
لوجبنا اذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ولا قائم في جسم واعتمدنا
حلول السواد فيه ان تقطع بكونه عالمياً والجواب ان اعتقاد حلول
السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاحسام فهو جهل وسخف
والكان على سبيل حلوله في الجهات فهي معنى كونه عالمياً ولا تغاير بينهما الا تغاير

الإلفاظ المترادفة ومنها قوله أنا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم
 ولا حال فيه قد تشكك في أنه هل يعلم ذاته وهل يعلم كنهه عالما لغيره أم لا
 ويدل ذلك على أن كون الشيء عالما بشئ مغاير للحصول ذلك الشيء له والجواب
 أن ذلك إنما يقع إذا لم يحقق أن ذاته باقية وجه حصول لذاته وأن غيره باقية
 وجه حصول له فإن مغاير الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا
 أن كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجيء
 بآينه لم يتشكك في ذلك ومنها قوله إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقوله
 فعلينا بظنا بذاتنا أما أن يكون علمنا بذاتنا ونحن يكون أيضا هو ذاتنا بعينه
 وهم جزم في التركيبات الغير المتناهية وأما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا
 ويلزم منه أن لا يكون أيضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات
 المسعودي والجواب عنه أن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع
 من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا يقطع مادام
 المعبر يعتبره وأما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشئيين كاضافة
 الشيء إلى الشيء وإيجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء
 عالما بنفسه والجواب أن تغاير الاعتبار كاف في الحصول الاضافة فإن
 المعالج لنفسه معلوم باعتبار آخر وليس بكاف في الإيجاد لانه يقتضي تقدم
 الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال أو في
 الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبين فلولا
 نفس الحصول ادراكا كانا معا والجواب ما مر وهو أن الإدراك ليس للحصول
 الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة وههنا الإدراك
 لا يحصل في المشترك ولا في ملتقى العصبين بل في النفس بواسطة هاتين
 الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين أو في غيرهما ومنها
 قوله أنا أعلم أن المبصر هو زيد الموجد في الخارج والقول بأنه مثاله وشبهه
 يقتضي الشك في الآليات والجواب أن المبصر هو زيد وكشك ولا نزاع
 فيه أما لا يصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك

والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قلنا غيره من المعتراضين عليه وهوان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعورية بما واما اشتراط فيه الاول دون الثاني وهذه جملة من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ وجوبها قد اقتصرنا عليها اشارة للاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد لن اخذت الفطنة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء فتد يكون محسوساً عند ما يشاهد ثم يكون متخلاً عند غيبية بتمثل صورته —
 الباطن كزبد الذي ابصرته مثلاً اذا غاب عنك فتخيّلته وقد يكون معقولاً عند ما تتصور من زبد مثلاً معنى الانسان الموجد وايضا غيره وهو عند ما يكون محسوساً يكون قد نشئته غرائز غريزية عن موهبة لوانزلت عنه لم يثر في كنهه موهبة مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولتوهم بدله غيره لم يثر في كنهه حقيقة ماهية انسانية والحس يناله من حيث هو معهود في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسية ومادية لا ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال اباطن فتخيّله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريد المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فتد يمثّل صورته مع غيبية حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة بالواحد العربية المشخصة مستتباً اياها حتى كانه عمل بالحسوس عملاً يجعله معقولا اقول لما فرغ عن بيان معنى الادراك اراد ان يبينه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيّل وتوهم فالاحساس ادراك للشيء الموجودة في المادة الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة به محسوسة من الاين والتي والوهم والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثاله في الوجود الخارجي ولا يشار به فيها غيره والتخيّل ادراك لذلك الشيء مع الهيأت المذكورة ولكن في حايته حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غيب

محسوسة من الكيفيات ولاضافات مخصوصة بالشئ الخ في الوجود في المادة
لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث
شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من
الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروطة بثلاثة اشياء
حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن
الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قبست
المدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك الحس والخيال
بافراد بل يدرك ما يدركه مباشرة مباشرة الخيال وبذلك تخصص مدركه
ويميز جزئيا وكذلك لم يعتبر الشئ في هذا الكتاب
واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالا انسانية اذا اخذت
من حيث هي هي صالحة لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما
يختلف في ذلك بانضاف معاني غيرها اليها لا يختلف هي اختلاف تلك المعاني
ولا يلزمها شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها
ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة او الكائنات زيد الايمان عمر وبلا انسانية
ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بتخصه المادى ثم
ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالان والكيف وغيرها
ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقضا مشروطا بحضور المادة
والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما
وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس
والفاضل الشارح فسرها على الغريبة عن الماهية جميع العوارض
المفارقة ولو انزل الوجود والمهية اقول ولو انزل المهية كالزوجة للاشين
لا يكون غريبة عن المهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزول
وايضا لا يكون مثل هذه الغرائب عند ما يكون الشئ محسوسا
فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سقواكا
وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلولة

العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون تشخيصها وعرضيتها وحلولها في تلك
 النفس ومقارنتها لمصفات تلك النفس على عرض غريبة لا تنفك
 عنها وهذا ايضا قضى توهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض
 الغريبة وايضا تلك الصورة في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من هيئته
 الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست
 بمجردة ولا بمشتركة فيهما وانما بان الانسانية المشتركة الموجودة
 في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي
 مجرد لان معلومه كذلك لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون
 كلياً تعويلاً على فهم المتعلمين والمتأخرين اذ لم يقفوا على اخر اخصهم ظنوا ان في
 العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الاشياء
 التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناهية لهما من حيث من متناهية
 لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا شيء فيهما معاً لان الموجود منهما في احدهما
 سم لا يكون نفسها بل جزءا منها هي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية
 الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً جزئية ومن حيث
 كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة
 بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان تكون لو كانت في
 اى مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه اى واحد من تلك الاشخاص
 سبق الى ان يدركه زيد يحصل في عقله تلك الصورة بعينها فقد امعنت اشراكها
 واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منزهة
 عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكشوفة بالواقع
 الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به
 شيء آخر وبالا اعتبار اخر مما ينظر به ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر
 هذا الفاضل حالها هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية
 ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعرهم المتأخرون في ذلك
 فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه نافى بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير

معدودة وهوان الكليات لا يوجد في الخارج فتوله واماماه
 في ذاته برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم مهيتها
 عن مهيتها فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعدة لان بعقله ما
 من شأنه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله الشيء الذي
 لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء
 من خارج ذاته لخواصها لانه مجرد عما يغير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم
 محيته عن محيته وهذا اقصر من ان لوازم الهيئة ليست من الغواشي الغريبة
 فذلك الشيء لا يمكن ان يتكرر الا بالهيئة وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج
 الى تجريد فان لم يعقل لان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة لانه في
 نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج
 الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصيرها قلة له فالصير في قوله بل لعله
 يعود الى العمل ويجعل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون
 ايضا ما لا بذاته كما يجب بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه
 ان يعقله كان الشيء قسم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلا والى
 ما ليس من شأنه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته
 ليس بحسب القسم الاول من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلا بل هو
 من القسم الآخر من شأنه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك
 جن ما لانه لم يبينه بعد وسبأته بيانه واورد الفاضل الشارح شكاً
 بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوساً الخشب
 السرير او معقولا كالهوى وسواء كان مقوقاً بالحال كالهوى او
 مقوقاً له كالموضوع وذلك الشك ان المحل محيية معقولة لا ينافي تعقلها
 الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها فاذا
 ليست هي بما نعت عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول محيية
 للمعقول للعاقلة كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في
 محل فلكونه قائماً بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقلة لذاته وكل ما تقوم بحمل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون
هو عاقلاً لذاته ويصير معقولاً لغيره لعمل يعمل به ذلك الغير وهو
الا نزع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلاً
لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصبح
معقولة والحق ان المادة ههنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقضية لكون
كل واحد ما يحمل فيها الصفة ولا عرض محسوس وغير المحسوسة اشياء صادرات او صناع
وهي وجميع كل ما يحمل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك وحيث
لا يكون شئ منها معقولاً ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق الشخصية فتخرج
يكون جميعها معقولاً وهذا هو منع المادة من كون الشئ معقولاً واما
كون الشئ عاقلاً فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضاً في ذاته لا بسبب
عمل عامل كما سيأتي بيانه اشارة لعلك تذر الآن الى ان تشرح لك

من امر القوى المدركة في باطن ادنى شرح وان تقدم لك شرح امر القوى
المتكسبة للحس ولا فاستمع اقول لما فرغ من بيان انواع الادراكات تشرح في
اثبات القوى المدركة واحوالها وابتداء بالحسيانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان
كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياق
الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمنا سبها لما مضى ونبأ ماسياً في
من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا
الفضل مشتملاً على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها هذه القوى
ينقسم الى مدركة والمعدركة والمدركة على الادراك والمدركة لها ما يمكن
ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صوراً واما لما لم يمكن وهو يسمى معاني
والمعنية تعين اما لحفظ المدرجات من غير تصرف ليمكن المدرس
من المعاني ودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعنية بالحفظ
معينة اما المدرسة الصورة واما المدرسة المعاني
فهذه خمس قوى الاولى مدرسة الصورة

ويسمى حتماً مشتركاً لأنها تدرك خيالات الحسوسات الظاهرت بالتأدية
 إليها والتأنية معينها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورةً والثالثة المتصرفه
 في المديركات ويسمى متخيلاً ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة
 المعاني ويسمى وهماً ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ ويسمى حافظة او ذاكرة
 وأما سميت للجميع مدركة وإن كانت المدركة منها اثنين فقط لأن
 الادراكات الباطنة لا يتم الا بتمام الايجيبها وابتداء التشييع ^{لشعر} الحس المشترك ^{للمناس} الحس الظاهر فان
 الترتيب التعليمي ان يرتقى بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل
 قوله اليس قد تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة لسرعة خطاً مستنداً
 كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل محتمل او تذكر وانت تعلم ان البصر نماير ^{لشعر}
 فيه صورة المقابل والمقابل للناظر والمنس ^{ير} كالنقطة لا كالحظ فقد بقي اذن
 في بعض قواك هيئة ما ارسم او لا وانقل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك
 قوة قيل البصر اليها يؤدى البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع الحسوسات
 فيدركها وعندك قوة تحفظ مثل الحسوسات بعد الغيوبة مجمعة
 فيها وهاتين الحركتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان
 لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى هذين الامرين يحتاج الى ان يحضره
 المقصود عليهما جميعاً فذه قولى اقول هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال
 وقد استدلل على وجود كل واحد منهما منفرداً او على وجودهما معا بالمشركة
 اما الاستدلال على الحس المشترك منفرداً فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى
 قوله اليها يؤدى البصر كالمشاهدة والحاصل ان الوجود في الخارج كنقطة
 والمرق كخط والنقطة المتحركة يرسم في البصر عند وصولها الى مكان
 يجدر بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة اما
 يحصل في ان يحيط به زمانان لا حصولهما فيهما الكون الحركة غير قاهرة طولاً
 شئاً آخر غير البصر يرسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلاً على وجه يتصل فيه
 الامور ثبات المتناكبية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط
 فاذن ههنا قوة قد بقي فيها الاسام البصري مشاهدتها واما قوله

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة
وهي التي لا حيل لها لعبا بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيور
الحجة على اثباتها واعتراض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز
ان يكون اتصال الارشادات في الهواء بان يكون كل تشكّل يحدث في جزء من الهواء
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكّل السابق فيتصل التشكلات
ويرى خطأ قال وهذا اول مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج مفسدة
وجمالة ثم قال ولم يجوز ان يكون ذلك في البصر والحلم بان البصر كما يرتسم فيه
الاصورة المتقابل ليس يرها والتجربة لا ينفيد والجواب عن الاول ان بقاء تشكّل
السابق عند حصول تشكّل بعده يقتضي الخلاء فان التشكّل انما يحدث في الهواء
لنهاية المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء الزهاب كما يوافيه بحالها بعد خروج المتحرك
عنها يقتضي احاطة الهوائيات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولي بان ينسب الى
السفسطة والجمالة من القول لوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته
لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا
يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله وانما قول الشيخ وعندها قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة تجمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجود المشاهدة الباطنة
وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للمحس المشترك
من وجهين احدهما ان المدرك قابل والتقابل يعايرها قاطبة وهي ان الواحد لا يصدق
عنه الا واحد ومثال هوان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة
ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك
لاشياء مختلفة وبالفنس التي تفصل افعال مختلفة واقول اجتماع
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما
في شيء واحد بقوتين فيه كالامراض اما افتراقها في صورة يدل على مغايرتهما
قالمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست لشيء لان الواحد قد يصدر
عنه الكثير اذا كان الصادر بالفضل الاول شيئا واحدا ثم يتكرر بفضائل

او كانت فالصا در من الحسن المشترك هو استنبات الصور المادية عند غيبوبة
 المادة فمفهوم مستنبات الالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثبات
 وذلك لا ينقسم تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك
 اللون ثمرانه يصير مدر ك الضدين لكون اللون مشتقاً عليهما واما
 النفس فانما يتكون فعلها لتكثر وجوه الصدى ورات عنفاً قال والمثال
 ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة
 اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تسبق
 حكما جزئياً من اقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئاً فهو ما
 يحفظ فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثالث
 ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تعاضد
 القوتين فان الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها
 في الحافظة دون المدركة والنسيان من والها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان
 تجوز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول
 الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون
 الصورة حاصلة في الحسن المشترك دائماً ولا استحضار موقوف على حصول
 ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر وتذهل من غير
 نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظها
 للحسن المشترك ايضا والجواب عندها هو ان الادراك حصول الصورة
 للمدرك لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك
 وان كانت حاصلة في الآلة والفعل الفعال لتمثل المعقولات فيه و
 امتناع تمثيل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظاً للصور المعقولة دون
 المحسوسة واما قول الشيخ وبجائز القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
 غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معاً وهو بناء على ان النفس
 لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريبها ان لا يدرك بحس واحد
 من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذا كان لا بد لها حين يحكم على

مبيضاً انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة
 يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر
 على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فاما ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة
 للجميع ولا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك
 الآخر والالتفات اليه واعتراضا لفاضل الشارح باننا نتحكم على مزيد باننا انسان
 وهو حكم بكل على حزن في الحكم يجب ان يدركها معا وليكن منه ان يكون
 النفس التي هي مدركة الكلوية مدركة للتجزئات والجواب انها مدركة لها
 ولكن لا حدها بالة والاخر بغير الله قال والذي يدل على ابطال القوى بالتحس
 المشترك على بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز
 ذلك لجاز ان يقال هو الاعتقاد الكلي اذا بصرت شيئا فليست مبصرة مرتين
 احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال
 ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضي ما اختلاط
 الصور وانطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغور والجواب عن الاول
 انك ايضا تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق
 ليس في عنقك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك اقياس لا من الذهنية
 على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات ناطقة وغير ناطقة يدرك
 في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرف
 الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكلب معنى
 في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهد فعند
 قوة هذا اشائها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ
 هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصورة اقول هذا بيان اشياء
 الوهم والحافظ اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد من
 الحواس اليها كما يدرك العلابة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص
 جزئية قادر ادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها كقوتها مما لم
 يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات

الجم دليل على مغايرتها النفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان
 ربها يخاف شديداً يقتضي عقله الا من منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله
 واما الحافظ فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما هو ما في الكتاب ظاهر
 واما قول الفاضل الشارح الصداقة الترينية وبين ولدى كلية فيجاب بان يقال هب
 انها كلية ولكن الكلية لا بد له من اثنين من جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة
 الكلية وايضا الاستيناس الذي يدرسه الشهادة من صاحبها في وقت ما
 بعينه جزئي مدرك بنظر العقل وكلامنا في مثله قولهم ولا كل قوت من

هذه القوى الخمسة خاصة واسم خاص فالاول منها هي السماسة بالحس

المشترك وبنيانها والتميز الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما

في مقدم الدماغ والتأني السيادة بالمصورة والحيز والتميز الروح المصوب

في البطن المقدم لاسيما في الحاسة لا يغير اقل ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة

النشم نرائد تان بحكمة التذذي ناقتان من مقدم الدماغ قد فارتاكتين الدماغ

قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الايضار الروح الاول من

الارواح السبعة التي هي الاعصاب الناتبة من الدماغ وهما محجوقتان

مثلا فتيتان فتغترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة

من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ وخوخره

من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبية في الفك الاعلى الى السنان

والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه

خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ

والحامل لقوة اللمس ساثر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ

اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ

والنخاع الذي مبدأه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فالاجل ذلك قال الشيخ

ان آلة الحس المشترك هي الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما

في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس

عليه تنشعب منه خمسة اثار وكان الروح المصوب في البطن المقدم

هو آلة للحس المشترك والخيال لأن ما في مقدم ذلك البطن بأحسن المشترك اخص
 وما في مؤخره بالخيال اخص تماماً حتى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة
 الأرواح التي في الأعصاب بل إلى التي في مابها المتصلة بالروح المصوب في البطن المقدم
 والفاضل الشارح من التادية بأن ليس ككيفية الحسوسة في الأعصاب إلى آلة
 الحس المشتركة كما اشتغل ببيان الاستبعاد والتشيع الوارد على تفصيل والتكدية
 وهذا استعادة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصوب إلى كل حس حسوسة
 وبواسطة الروح الذي مبدأ مشترك للجميع مثل جميع الحسوسات واتصال الأعصاب
 ليس تهيئة طريق يسير فيها الكيفيات فلك الكيفيات لا ينتقل من موضوعاتها وادراك
 النفس ليس متأخر عن ملاقات الحواس المحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافات
 بل هو اتصال الأرواح بمبدأ واحد مجمعة في موضع لولها لا حساس وبقي كلام الشيخ
 ظاهر قوله الثالثة الواحدة بالآلة الدماغية كونه اخص بها هو
 التجويف الأوسط اقول قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة السامة بالوهم الرئيسة
 الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فضلاً كالحكم العقلي ولكن حكماً تخديرياً
 مقرراً بالجزئية وبالضرورة الحسية وعنه بعدد أكثر الاوتار الحواسية
 إلى ههنا حكاية قوله فكوت الدماغ كله التوا هو كونه مصدراً أكثر
 الأفعال المتعلقة بالروح الدماغ في الحيوان واحتصاص التجويف الأوسط بها
 لاستخدامها للتخيلة على ما يجيئ ولهذا السبب أيضاً قدم ذكرها على ذكر
 التخيلة قوله ويجد ما فيها قوة أربعة لها أن تركب وتفضل ما يليها من القوى
 المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب أيضاً الصور بالمعاني
 وتفضل عنها ويسمى عند استعمال العقل مقكرة عند استعمال الوهم متخيلة
 وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط وحكامها أربعة مسا
 للوهم وبقسط الوهم العقل اقنول معناه واضح والمراد
 من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطة في المدرجات ويتخذ ان
 التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة
 ادراك كان الشيء الواحد مدركاً ومتصوراً وان لم يكن لها

ادراك مع الحاشية تصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضى على الشئيين
لا بد وان يحضره المقضى عليهما وايضا استخدام الوهم ياها تصرف فيها فاذن الوهم
مدركا ومتصرفا معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شئيين يقتضى حضورهما لا ادراكهما كما اذا لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثانى ان الشئ الواحد يمكن ان يكون
مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب
الله او كلاهما بحسب التين قوله والباقية من القوى هي لذا كرهه وساطاها
في حيز الروح الذى في التجويف الاخير وهو آلتها اقول هذه هي القوة الخامسة
وهي حافظة المعاني ومعينه الوهم بالحفظ ويسميتها قوم ذاكرة فان الذكر لا
يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد نزولها
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى شئاً وهذا مستلماً
ذكره في القانون بهذه العبارة وهذا موضع ظاهر فاسعى في انسه
هل القوة القوة الحافظة والمتدركة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من
محروقات الوهم قوة واحدة ام قرنان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب
فهذه لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعنى الحافظة
يسمى ايضا متذكرا فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتدكرة لبعدها
استعدادها لاستثبات المعاني والصور لها مستعدة ايها اذا فقدت
وذلك اذا قبل الوهم بقوته المتخيلة الى محروقات الحافظة
نجعل بعض واحد واحد من الصور الى اخر قوله وهذا يدل على انها
الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة الحفظ فهو مركب
من ادراك شئ لشئ ذلك في وقت آخر وحفظ على طرح به الشئ في اخر
هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالفكر فاذن الذاكرة
ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قرنين مدركة
وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرف ومدركة
وحافظة وهما بحث اخر وهوان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال

في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس
 وليشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
 وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حكمة وتحرر كاتها وفعالها متخيلة
 ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصبر والمعاني ومتذكرة بما ينتج ليعملها
 وأما الحافظة فهي قوة خزانة لها فهدا حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه
 في امر هذه القوى قول وقال الشيخ ايضا قيل كلامه هذا متصلا به وهذه
 القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى
 والمعنى هي كانهما القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل
 ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانة المعنى
 والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفية والوهمية عضو واحد
 ومذهبه ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فاذن
 صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف من مصدر هو جسم واحد
 يدل على اشتراك ذلك الجسم على قوتين مختلفين قطعاً وهذا شيء لا يمكن ان
 يذهب على مثله فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة
 والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة
 التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك في انها هي الخازنة التي موضعها
 مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك
 ان المبدأ الذي ينسب اليه التحصيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان
 مبدأ الجميع في الانسان هي الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى
 الحيوانية قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالات
 ان الفساد اذا خضع تجريف اورث الافة فيه اقول هذا استدلال
 متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء موضع هذه القوى والطب لا يميز
 بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لثبات الوهم انما تميز هذه السمات
 الحكم فالقوى عند اطباء ثلاث خيال الله البطن المقدم وفكر الله البطن
 الاوسط المسمى بالبدن وقد ذكر الله البطن الاخير قال الفاضل الشارح

هذه الحجّة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لا يمكنها ان يكون مفارقة او قايمة ببعضها آخر وانما كمثل فعالها باختلال هذه الموضع لا فيها الاقفا فان افعال العاقله ينجتل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ امر ثبوت هذا الاستدلال الا كونه آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قايمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء اولشئ اخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الراحب في حكمة الصانع تعالى ان تقدمه لا يفيض للمهماني ويؤخره لا يفيض للروحاني ويقعد للتصرف فيها حكماً واسترجاعاً للمثل المتحمية عن الجانبيين عند الوسط عظمت قدرته اقول هذا تأكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ما خوذ من الغاية فاتها تنقيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعى والطب وقبه تنبيه على العناية الالهية المقضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشياء في الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس ظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس مشترك والخيال هناك في حكمة الصانع معرانه خطاي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الرأس والزوق في وسط فليس جعل الحس مشترك والخيال في مقدمه ليكون الا بؤسار والشم هناك باولى من ان يجعل في مؤخره معرانه احتياجه للحيوان الى اللمس اكثر واقول الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك يكون الحس الظاهر هناك صريحاً بل ذكر غاية الترتيب وايضاً ان سلمنا انه عدل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشرة من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصاً الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم او نحو ذلك في الفصل

الذي يتلو بعد ذكر القسم الأول من الزوج الخامس في الأعصاب الدماغية هذه أقبا
وهذا القسم منبته بالحقيقة من أجزاء المقدم من الدماغ وبعض السمعة هذه حكاية
كلامه وإذا كان حال الصب لسمع المتأخر عن الذوق في هذه فاذنك بالذوق وأما اللب
فلما كان أكثر أعصابه نخاعية للمقعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الذوق
أكثر من تعلقه مقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر
على الإطلاق والجهة التي أفاضل الشارح على أن النفس هي مدركة
لجميع الأدراكات بأنها حكمة ببعض المدراكات على بعض وختم عبا
الفصل في خالية عن الفائدة لا أنهم معتزون بذلك إلا أنهم يذهبون إليها
مدركة للعقولات بالذات والمحسوسات بل لا لاك ما ذقت مذكر ذلك
مراراً فلا فائدة في التكرار المشاهدة وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس
الإنسانية على سبيل التصنيف فهذه النفس الإنسانية التي لها أن يعقل
حيها له قوى وكما كانت أقول يريد ذكر القوى التي يختص بالإنسان بها
وأما قال على سبيل التصنيف لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت
متبانية بالذات لكونها مبادى أفعال مختلفة وكان على سبيل
التشريع وهذه غير متبانية بالذات لكونها متعاقبة بذات واحدة
مجردة إنما يختلف بحسب اعتبارات التي هي بالقياس إلى تلك الذات عن الرض
وكأنها أصناف والكالات المذكورة فهنا هي الكالات الثانية وهي أفعال هذه
القوى قوله من قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة
التي يختص بالسم العقل العلي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يعقل
من أمور الإنسانية جزئية ليتوصل بها إلى أغراض اختيارية من مقدمات
أولوية وذاتية وتجريبية وباستعانة بالعقلي النظري في الرأى الكلى إلى أن
ينتقل به إلى الجزئي أقول قوى النفس يتقسم بالقسمة الأولى إلى ما يكون
باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفها كحكمة إياه تأثير
اختيارها إلى ما يكون باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملة في جوهرها
بحسب استعدادها وتيسم الأولى عقلاً غلياً أو الثانية عقلاً نظرياً

والعقل يطلق علم هذه القوى باشتراك الاسم أو تشابهة والشيء بدأ بالاولى
 لانها اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأد
 الا بالادراك ما ويتبع ان يعمل في كل باب وهو ادراك شيء كل مستنبط من
 مقدمات كلية اولية او تجريبية او ذابغة او طيبة يحكمها العقل النظري
 ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير ان يختص بخبر
 دون غيره العقل العملي ليستعين بالنظري في ذلك ثم انه يتقل من ذلك باستعمال
 مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه و
 يحصل بعلمه مقاصده في معاشه ومعاذه قوله ومن قواها ما لها بحسب
 حاجتها الى تكميل جواهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات
 وقد سميت باقوم عقلا هيولانيا وهي المشكات وتنبوها قوة اخرى يحصل لها عند
 المعقولات الاول لها فتمتيا بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتون
 ان كانت ضعفا او بالجدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا
 بالملكة وهي الزاجحة والشرقية البالغة منها قوة قد سببه يكادزيتها حتى ثم يحصل
 لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشا هذه مثله
 في الذهن وهو نذر على نورها القوت فان يكون لها ان يحصل للمعقول المكتسب المفروع
 عنه كالمشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح
 وهذا الكمال يسمى عقلا مستقدا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل والذي يخرج
 من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعّال
 وهو النذر اقل وهذه اشارته الى قوى النفس المنظرية بحسب مراتبها في
 الاستكمال وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة
 والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب
 الشدة والضعف فبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة وقسطها
 كما يكون للآدمي المستعد للتعليم ونسبتها كما يكون للقادر على الكتابة الذي
 لا يكتب ولان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للترتبة الاولى تسمى عقلا
 هيولانيا تشبها اياها بالهيولى الاولى الخالصة في نفسها عن جميع

الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادى
 فطر قهر وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة لتسمى عقلا بالملكة وهي
 ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولوية بحسب
 الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة واما
 الناس فيختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها يبعثها
 على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة
 ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب
 الحدس وينكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية
 سيجي اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي
 ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل فتق شاء
 بعد الاكتساب بالفكر والحس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات
 كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال
 في نفس لناس يخرجها من درجة العقل الهيولى الى درجة العقل المستفاد
 فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فاما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في
 استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياسا بامداد الحيوانات في مشاهدة
 الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى
 من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مغرورا والعاطفة والفاضل الشارح لذلك
 جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحس وقيل القوة القدسية
 وذلك سهم منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره منشاء هذا السهو هو
 الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحس وهو زيت ايضا وبين قوله
 ان كانت اقوى وهي زائدة للحقها النسخون خطأ والتقدير انصاف الكلامين
 وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطف على
 قوله فتسمى بالملكة التوافق لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط بين
 الهيولى والفعل واذا قدر هذا فنقول لما كانت اشارة المترتبة
 في التمثيل الموردي التنزيل لنور الله تعالى وهو قول لا عزم

قائل الله نور السموات والارض مثل نور كمشكاة فيها مصباح المصباح
 في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة تنيرة لا شرقية
 ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه ناكث ولا يهر على نور هذا الله لغز من عظم
 وتصير الله كالمثال للناس آية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الحزب من عرف
 نفسه فقد عرف ربه ففسر الشيف تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت للتشكاة
 تشبيهة بالفعل المهيول في كونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي
 الاختلاف السطح والنقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شغافة ونفسها
 قابلة للنور اتم قبول والشجرة التي تنورة بالفكرة لكونها مستعدة لان تصير قابلة
 للنور بل ذاتها كمن بعد حركة كثيرة ونقب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الشجرة
 والذئب كما ذكرته يضيء لنفسه نار بالقوة القدسية لانها يهايد يعقل بالفعل ولو امر
 بتوخيجهما من الفخ الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور
 والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل لانه يوقد بذاته من غير احتياج الى نور
 يكتسبه وانما بالعقل الفعال لان المصباح يشتعل منها قال الفاضل السارح
 وانما تقدم العقل المستفاد على العقل الفعلي لانه كناية لا يحصل الا بعد
 حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة
 بالعقل بالفعل واعلمت ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل
 المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطابق الذي يخدمه ما يتقدمه
 من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية فنبهه لعلاك تشتته الا ان
 ان تشتر القوي بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما
 للنفس في المعاني مستعنية بالتحيل في اكثر الامور تطلب بها الحد الاوسط وما يجري
 مجراه مما يصار به الى العلم بالجهول حالة الفقدان استعراضا للحدس في
 الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبت وكما الحدس
 فخران يمثل الحدس الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير
 حركة ولما من غير اشتياق وحركة ويمثل معه ما هو وسط له وفي حكمة قول
 كما ذكر ان النفس ينتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

او بالحدس اراد ان يعرفها ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر
ان النفس مستغنية بالتحليل في اكثر الامور اشارة الى ان الفكر يكون في
الجزئيات اكثر لانها في الكلديات يكون مستغنية بالتفكر وهما متغايران
بالاعتبار كما مر وقوله استغراضا للخيرون في الباطن اشارة الى الصفة المعاني
المخزونة في الخيال والذاكرة قوله وما يجري مجراها اشارة الى الصفة
العقلية والفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادئ تلك
المطالب كالحود والوسطى وغيرها فربما لا ينسب وربما تأدت ويتم اذا تأدت
بحركة اخرى من الحود والوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظرف عند الالتفات
الى المطالب بالحد والوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحود والوسطى
كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشارة الشيخ
بقوله ان يتمثل الحد والوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل
معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط
له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يقتل به المطالب
من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس ولا يمكن ان لا يبتدأت
ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولا اجل ذلك ربما لا يسمى
فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وتأنيبا لوجوب الحركة
وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع
والفاصل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر
دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد والوسط في الذهن اشارة الى تعريفين
الذهن منه الى المطالب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيقدم الشعور بالمطالب
على الشعور بالالوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك لخط يشتمل مع
مخالفة المتن على التناقض الصريح

سورة التوبة والحاشية

تستعملون تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع
السبب لعلم ان الحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي العبرة فمنهم عنده وجود
عليه الفكر برادة ومنهم من له فطنة الى حد ما وليست بالفكر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابه في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة
غير متناهية في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان
منتهيا الى عدم الحدس فانفق ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهائه الى العتيق
في اكثر احواله عن التعلم والفكر اقول يريد بيان امكان وجود القوة القدسية
وتقرر ان الحدس والفكر موافق في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم
واما بحسب الكيف فلسعة التأدية وبطوؤها واما بحسب الكم فلكثرة
عدد ما وقلة ولا أول يكون في الفكرة اكثر لا شتمها على الحركة والثبات
يكون في الحدس اكثر لتجدد صور الحركة ولأن الحدس لما يكون لقوة من
ما لنفسه اذا ارتب المراتب حدانقصان وكمال وحدان النقصان هو ان ينبت جميع افكار
شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه
من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على يقين في شتم
على الحدود الوسطى لا تغلبدى ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال
ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر انشأ مرة فان اشبهت ان تزاد في

الاستبصار فاعلم انك سحبت لك ان المرسم بالصورة المعقولة مناقض غير
جسم ولا في جسم وان المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم اقول
يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس
الانسائية وما تقدمت اشارة الى ذلك بانته هو الذي يخرج النفوس
من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لانه اذا الاستبصار ولما كان
المطرب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرسم فيه صورا
معقولة فهو ليس بجسم ولا جسم في فان كل ما يرسم فيه صورا محسوسة
او متعلقة بها هو جسم واما قوة في جسم ولم يبينها بعد فذكرها
ولما لم يرها على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحق وهو ان يقال ان ابرار
الشيء وجود صورته في المدرك على ما هو والذهول عنه مع امكان ملاحظته
هو علم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجود بل مع امكان وجودها
اي وقت شتم والنسيان علم مطابق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل

يتجتمع كسب جديد كما كان في اول الامر فلهذا شئ غير المدرك حافظ
 للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير
 موجودة فيه وكما كان الذهول والنسيان واحداً فاما القوى الجسمانية
 فقابلية للتقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركاً والاخر حافظاً لكون
 الاجسام قابلة للتجزئة واما العقولة فلا يقبل الانقسام لما سئل في
 فاذن يجب ان يكون شئ غيرهما بالذات يرثم فيه المعقولات
 ويكون هو جزاءه حافظتها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون جسماً او جسمانياً
 لاستناعا لتمام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفساً لان النفس من حيث
 هي نفس لا يكون المعقولات مرسمة فيها بل بالقوة فاذن ههنا موجود قسم
 بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا بجسماني ولا بنفس وهو العقل
 الفعال فقول له وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ان تمام صورته
 فيها اقول تدكير بما ذكره من قبل وقوله وانت الصورة اذ كانت حاصلة في
 القوة لم تنب عنها القوة اقول اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله
 اثرت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتقت اليها هل يكون وقد حدث
 هناك غير مثلها فيها اقول بيان لكون الذهول مشتقاً على زوال ما فان
 العاودة الى الادراك يقتضي تحداً اما لتلك الصورة وقوله فيجب
 ان يكون للصورة المعينة عفا قد زالت عن المدركة زوالاً
 نتيجة لذلك وقوله واما في القوة الوهمية التي هي في الحيوان فقد يجوز
 ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة
 اخرى ان كانت كالحركة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى هي لها
 كالحركة لها وفي الوجه الاول لا تعود للوصف الاستجسام
 كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بسط العاودته
 والا لتقات واليهما من غير تجتمعا كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور
 انخيلية المستحفظ في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الحزن لها منافي في قوتها
 والذهول عنها التقي في عضو اخر لا حال احباً منا وقوى احباً منا التجزي اقول اشارة

لما قرئناه من امر القوة الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
 بل نقول اما نحن بحد في المعقولات نظير هاتين الحالتين معني فيما يذ هل عنه
 قد يستعاد لك كين الجوهر المرسم بالمعقولات كما يبين لك عن جسماني
 ولا منقسم فليس فيه شيء كالتصرف وشيء كالحزانية ولا يصح ان يكون
 هو كالتصرف وشيء من الجسم وقواه كالحزانية لان المعقولات لا يرتسم لجسم
 اقول اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجا حافظة وقوله وبقي اهلها
 شيئا خارجا عن جواهرها فيه الصورة المعقولة بالذات اقول نتيجة
 ذلك وثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهره ما ثبته لذاته
 بالذات وانما قال عن جوهره ان لم يقل عن جسمه لان الخارج عن الجسم لا يكون
 مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بافعال اقول اشارة الى ان المرسم بالمعقولات
 بالفعل فيه انما كان لانه جوهر جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم
 فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يكن ان يرتسم فيها لانه جوهر عقلي لا
 بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال فارسم
 من غير الصورة العقلية الخاصة بذلك الاحتداد الخاص لاحكام خاصة
 اقول اشارة الى تقييد بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركتها
 دون سايرها واحكام الخاصة هي على الاستعداد الخاصة من الادراكات
 الجسمية السابقة المعدة لادراك الكليات المتناسبة المتأدية الى المدرك
 الكل قوله واذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الحداثي اولى صورة اخرى
 التي الممثل الذي كان اولا كالمراة التي كانت يحاذيها جانب
 القدر قد عرضت لها عن الى جانب الحسن الى شيء آخر من امور القدر اقول
 اشارة الى الحالة الذميلة وسببه وتمثل بالمرأة لانها من الجسمانيات اشبه
 شيء بالنفس استيفضة عن الجردات قوله وهذا انما يكون ايضا
 فيا الجسم سبب ملكة الاتصال اقول اشارة الى السبب الذي يختلف حالنا
 الذي هو في الدنيا وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال
 لصورة عن الحافظة وهذا لا يمكن ان يزول شيء عن العقل الفعال فسبب

الاختلاف بهذا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يتمكن
بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها عن المعقولات
المرقمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان نوال تلك الملكة
عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى
الجواب **الاقول** هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم
يدل على كون ذلك السبب مجردا عما فان كل مؤثر في شئ لا يجب ان يكون
معروفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا **اقول** الذي هو عندهم علتة لحدوث
الالمان والصور والمقادير مع عدم انضافها والجواب عنه ان الحجج المذكورة
دلت على تجريده وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل علماني ملاحظة
النفس للمعقولات بعد الذهول عنها منطاهدة اياها دليل على كونها
موجودة بالفعل فيها هو حافظتها قوله **اشارة** هذا الاتصال علتة
قوة بعيدة هي العقل الهولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة
تامة الاستعداد لها ان يقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت يملكه
ممكنة وهي المستمارة بالعقل بالفعل **اقول** لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول
صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابضة هي النفس بشرط
ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى الهيئة السجيية لهذه الملكة
في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد اذا ما
يجد شئيا قسما همة يتم فاذا ينبغي ان يكون علتة ايضا كذلك
بازائه وقد مر ذكر قري النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهولاني
والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار بهذا الى ان العلة البعيدة
هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية
وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى للثانية
مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي مقتضية للملكة
المذكورة وانما يتم الاستعداد بها ونسبة النفس الذين بحسب حصول الصورة
معها **اقول** وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقلي

الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية **امثارة كثره**
 تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثال المعنوية اللتين في المصورة والذات
 باستخدام القوة الوهية والمفكوة بكتسب النفس استعدادا نحو قبول
 خبرها عن الجوهر الخارج لمناسبة ما بينهما تحقيق ذلك مشاهدا هذه الحال
 وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات الاستعداد التام لصورة صورة
 وقد يفيد هذا التخصيص في معنى عقلي **اقول** لما بدأ ذكر حصول الاتصال
 بالعقل في الفصل الماضي على سبيل الاحتمال فاراد ان يعين ويفضل كيفية
 حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس في الخيالات
 الحسية كخيال زيد وعمر وفي المثال المعنوية كمثل هذه الصداقة
 وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذات كثره لا على ان يدركها النفس
 بتصرف فيها بل انما فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بل انفرادها
 بل باستخدام القوة الدهية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة
 المفكوة المتصرفه فيها بل انما في المثال واستخدام الحس المشترك مع ذلك
 في الخيالات فليكتسب النفس بنفس تلك التصرفات اعطاء تفكر في
 الاستعداد الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
 الجزئية عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولاً عن العقل الفعال
 المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدا الحال
 وتأملها فاننا اذا احسنا الجزئيات لصورتنا الكليات وهذه التصرفات
 في الجزئيات هي المخصصات الاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات
 المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات الى
 النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص
 معنى عقلي كاجزاء الحدس والبرهان وكتصور المثلن ومما يشبه ذلك
 المعنى عقلي كتصور الحدود والمسروم واللازم وهذه حال التصورات المستغنية
 والنصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان
 ظاهرة الفساد عند التأمل فيها عرضنا مخافة الاطباب **امثارة**

ان اشتبهت الآن ان يتضح لك ان العنصر المحقول لا ير قسم في مقسم ولا
 ذي وضع واسم **اقول** يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر
 عاقل ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح
 يريد هذه المسئلة كون اللفظ المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى التماثل
 للجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتسبناج
 المبدأين ذاك فاكتمل بداهات ولهذا لذلك وذكر سائر البراهين في اللفظ
 المذكور **واقول** انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن هبة النفس وكما لاها
 فبقيت اولا انها جوهر معارف الوجود عن الاجسام والجسمانيات واثبت
 لها كمالات تصدر عنها ذاتها من غير توسط الله وكمالات تصدر عنها
 بتوسط الكالات و اراد في اللفظ ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن
 فبين هناك بقاها مع كمالاتها الذاتية لم يتعرض لبيان امتناع كونها
 جسما ان جسمانيا بل بالغ في اوضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
 معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزال البدن موقع اشتراك القطرين
 في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يوسر
 كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما بحسب ان يبين هناك ولم يقع مما ذكره
 الشارح اختلاف اصلا **امشاهدة** اشارة الى ان الشئ الغير المنقسم
 قد يقارن به اشياء كثيرة لا بحسب ما ان يصير مقسما في الوضع وذلك اذا
 لم يكن كثرها كثره ينقسم في الوضع كاجزاء البليقة لكن الشئ المنقسم الى كثره
 مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارن به شئ غير منقسم **اقول** اشارة الى تمهيد
 اصل كل وهو ان الحال قد يكون بحيث يقضي ولاول هو الحال الذي
 لا ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنس وفضل
 كاشياء كثيرة تحلل مجلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فاتها لا يقضي بانقسامها
 الى هذين النوعين انقسام الحال الى جزء اسود غير متحرك ولى جزء متحرك غير اسود
 والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالبلقة فاتها ينقسم
 الى عرضين متباينين في الحال **واشار** الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ غير

المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البليقة والحل ايضا قد يكون
 بحيث لا يقضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقضى ولاول هو الحل
 المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى
 مادته وصورته والحل الذي اجزاء متباعدة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال
 من حيث ذلك الحل بل من حيث حقوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة
 لا ينقسم بانقسامه لانها لا يحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناهي و
 كالمسطح فان الشكل لا ينقسم من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو غاية واحدة
 او اكثر وكالجسم فان المحاذات التي هي اضافة مثلا لا يحل من حيث هو جسم
 بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع مأمنه وكالاجزاء فان الوحدة
 لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثاني هو الحل الذي فيه
 يحل شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسم كالجسم الذي يحل فيه
 لسواء الحركة او المقدار اشارنا الشئ الى القسم الاخير بقوله لكن
 الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم
 وانما عرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن والحل المنقسم
 من حيث هو ذلك الحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليها
 اسم المقارنة لا يعبر واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لان حاله
 والكمات المعقولات انما تتلئم من مبادئها غير متناهية بالفعل ومع ذلك
 فانه لا بد في كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل
 واذا كان كذلك في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو
 واحد فاما يعقل من حيث لا ينقسم فاذا لا يرشم فيما ينقسم في الوضع وكل
 جسم وكل قوة في الجسم منقسم اقول لما فرغ عن تمهيد اصل المذكور شرع
 في تقرير الحق وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والالزيم منه
 حال وهو التيام كل عقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
 متشابهة او غير متشابهة وانما تعيد بالفعل لان الشئ الذي يكون له
 اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو

معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في
المعقولات غير ممكن على ما سيأتى ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب
محال لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية بالواحد
بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاتحاد فانه ثبت ان في
المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فافهم عقل من حيث
لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في
ذلك الجوهر لا يكون من حيث له في طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته
فان كان ذلك الجوهر ما ينقسم وجب من انقسامه بانقسام المعنى المعقول
من حيث هو واحد وهو محال فاذن للمعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما
ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن المعقول الواحد
لا يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في
جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل
المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذا لم يستأنس النفس
الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا بجسماني والآفاظ الكتاب
ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازاً من انقسام المحل
لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام المحل كما مر والجوهر العاقل مجوز ان ينقسم
ذلك الانقسام كما انقسام النفس الى خيولها وفضلها واعلم ان ما ليس منقسم
بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجبة
في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم
بالفعل لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك
الجسم الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او بالجسم الذي هو
النوع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان
في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بالانقسام ذلك الجسم الى اجزائه
او الى جزئياته ولذلك اردت هذا الفصل بفصلين مشغلين على بليل هذين
الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبية او اعلان تقول قد يحوز ان

يقع للصورة العقلية الوحدة اية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاستمع
اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهوان يكون
الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة
كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه
والتشبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا
انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكون متشابهين للجسم مع ايضا فلا
يخلو اما ان يكون كد كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك
المعقول معقولاً وح لا يكون كل واحد منهما باً لفراة معقولا لفقدان
المشروط ولا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين باً لفراة معقولا ايضا
كلاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين
على ذلك التقدير يكون مبانياً لكل مباينة الشرط للمشرط ويلزم
من ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياً هماً بل انما يكون المجتمع
متعلق الهية بزيادة في المقدار والقدر كشكل ما او عدد بخلاف القسمين
فلا يكون القسمان جزئية من حيث موية المشابهة لهما هدف الثاني ان
المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون
من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضنا هو احداً غير منقسم هذا خلف
الثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون
شرط معقولية حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هدف الشيخ
اشارة الى القسم الاول بقوله ان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الاخرى
استتمام الصورة العقلية واشارة الى القسم الاول بقوله فما متباينان له متباينة الشرط
للمشرط واشارة الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين
وهما جزء منقسم اقول اشارة الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قيل وقوع القسمة يكون فاقبل
للمشرط فلم يكن معقولا اقول اما القسم الثاني وهوان لا يكون حصول القسمين شرطاً لمعقولية
بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين باً لفراة مع ايضا معقولا كالجسم
يقبل القسمة الى اجسام ايضا كون الصورة المعقولة مأخوذة مع لا حوت

غريب عن ذاته كالقسمة او كحقيقة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً وقد
 ذكر من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون محجزة عما يقتضيه غير
 ذواتها فواضح ان اشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطاً الى الخلف
 الا انهم من جهة مقارنة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
 صارت معقولة مع ما ليس مدخل في تقيم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
 الصورة المعقولة بصورة مجردة من السواحق الغريبة فاذا كان هو ملائمه
 بعد ولما اقول الى الخلف الا انهم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار
 بقوله وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان
 احد القسمين هو حافظ للنوع الصورة ان كان متشابهاً فالصورة التي
 جردناه معشاه بعد بهيئة غريبة من جمع او تفرق او زيادة او نقصان
 واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة اقول وذلك لان القسمين
 لها بسبب شئ فيه ذومقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان
 متشابهاً للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذا
 الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغساة بعد بهيئة غريبة من جمع
 اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفرق اذا اعتبر انقسامه اليها
 او زيادة اذا اعتبر حصوله من بقايا احد القسمين الى الاجزاء او نقصان
 اذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف احدها منه واختصاص بوضع لان
 التفرقة الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات فهو يقتضي وضعاً
 ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله
 فاما الصورة الجسمية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس جزأها جزئية
 متبانية للوضع مقارنة لهيات غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها
 في ذي وضع وقبوله لا تنقسم اقول لما فرغ من امتناع حلول الصورة المعقولة
 في الجسم وما يتبع بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليتم الفرق
 بينهما وكذلك انا اذا احسنا بوجه الشان مثلاً او تحيلناه فلا بد من
 ان يلاحظ النفس اجزاءه متبانية للوضع مقارنة لهيات غريبة

مادية كالعين والالوان والفرفرات صورة العين اليمينية يدرك في مساحات وجهه
 له حيل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متبائنان بالوضع وايضا كونهما
 على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير
 جهة الالوان هيأت غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان
 يكون رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اى في شئ مادى
 والرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لانه الحس مما يحدث
 اثر الشئ والرسم هو الختم اعني احداث النفس لذي يحصل من الطبايع في
 الشئ الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به التبادر وشما
 وهو بالخيال اولى لان صورها منطبقة في الخيال من الطبايع هو المدرك بالحس
 وفي قوله الشئ ملاحظة النفس للصورة الحسية والخيالية تصريحا بادر اك
 للنفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يعمل بذلك واعترض الفاضل
 المشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بجزءة مكمرة
 قد سبق ذكر قوله ولوصفات الصورة العقلية مجردة عن الواح لان
 كما في بيان تحدد النفس لانه نقول كل حال في متخير فهو ذو وضع
 وكل ذي وضع فليس مجردا عن الواح والصورة العقلية مجردة فهي ليست
 بمحالة في متخير ليس بقدر في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب
 لاينا في صحة اخرى عليه والتشبيه قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه
 حق المختص المرسوم بفنون الحكمة لكنه اوردها على وضع وانما
 اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم
 والجسم منقسم لانه خارج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على
 وجهها نظرها كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشئ ابي البركات
 هو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حلتكم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم
 لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يتحصل
 موجودة ذات وضع بذلك لانطباع النفس لا يجوز ان يصير ذات وضع
 الية فنقوله هب ما ذكرتموه يقتضى كون الصورة الجسمية والخيالية

صمانية فالجواب انهم لم تمسكون في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها وهم وتنبية
اولئك تقول الصورة العقلية قد ينقسم باضافة زوايد معنوية

اليها قسمه المعنى الجنسي الواحد في بالفضول المتنوعة والمعنى النوعي الواحد
بالفضول فاستمع **اقول** الوهم من هذا الفصل هو الاحتمال الثاني
من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات
لها واعلم ان قسمه الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية
اليه وتلك الزوايد قد يكون اما مقدمة لما هيئات الجزئيات او غير مقوضة
فان كانت مقوضة كانت فضولا وكانت القسمه بها قسمه المعنى الجنسي الواحد في
بالفضول الذاتية كقسمه الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه اى الانسان
وعليه وان لم يكن مقوضة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد
اضافتها الى ذلك الكل قابلا للشركة او لا فان كانت القسمه بها قسمه
المعنى النوعي الواحد في بالفضول العرضية الانسان بالسواد والبياض الى البشر
والسبباضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمه بها قسمه المعنى
النوعي الواحد بالحواس الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم
لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز
ذلك ولكن فيه يكون الحاق كل بكل يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصق
الاولى فان المقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقولية الى معقولات
نوعية وصفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي والنوعي ولا يكون
نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات
لو كان المعنى العقل الواحد البسيط الذي سبق بفضلا له ينقسم بمختلفات
بوجهه لكان غير الوجه الذي يشكك به او لا من قبول القسمه الى
المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اول بان يكون البسيط
الذي كلامنا فيه **اقول** هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان
هذه القسمه يجوز ان يكون يقع في الوجود بخلاف القسمه
المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمه بل هي تركيب تلك

الصورة الكلية كالحیوان بصورة كلية اخرى كما لنا طرق يجعلها صورة
ثلاثة كالانسان ليس الحاصل جزءاً من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول
الحق كالحیوان لا ينقسم ذاته في معقولات الى معقولات نوعية كالانسان
لا ينقسم الى معقولات صنفه كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى
الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاضافات الى الحيوان او الانسان
المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد
البسيط الذي استدل لنا به على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالحسب والفضل
لكان غير الوجه الذي يشك به قبل هذا من قبوله القسمة الجزئية متشابهة
كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجسمه
العالي اولى بان يجعله البسيط الذي استدل لنا به لئلا يغير من شك من وجه
اخر به اشارة انك تعلم كل شئ يعقل شيئاً فانه يعقل بالقوة

القرينة من العقل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئاً
فانه ان يعقل ذاته اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول
قائم بذاته فهو عاقل وابداً أباك اول فقوله كل شئ يعقل شيئاً فانه
يعقل بالقوة القرينة من الفعل انه يفعل صغرى قياساً وانما قال بالقوة
القرينة لانه جعل القوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولي وهو سطة
هي العقل بالملكة وقرينة هي العقار بالفعل وهي التي يقتضي ان يكون
للعاقل ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئاً
فانه ان تعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ
وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له ويعقل
لكونه ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك
ان حصول شئ لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره
معتبراً والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة
القرينة من الفعل بان العقل المقارفة ليس فيها شئ بالقوة
على ما سيأتي فلهذا يعقل قال وكان من الواجب ان يقول فانه

يمكن ان يعقله بالا مكان ليكون متناولاً للنفوس الانسانية
 أقول الامكان يقع على الامكانات البعيدة حتى على داهم العدم من غير
 ضرورة ولذلك لم يعثر به الشيخ عن المقصود ومن هذا الموضع وعبر بالقوة
 القريبة التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدر ذلك ان تعقل
 من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل على التوجه هو المتعقل لا المتعقل وكون
 المتعقل بحيث ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة
 بسبب يرجع الى ذاته لاينا في ذلك فهذه صغرى القياس وقال
 الفاضل المشارح انه بدعي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله
 وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء العقل
 لذاته لوجه فان العلم بالصدق علم بتصور الموضوع المستأقول هو علم
 بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المجموع وعلم ما شاكلها واما نتيجة
 يتصوره فقوله فكل ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا
 كل شيء يعقل شيئاً فله ان يعقل فله ان يعقل ذاته من شاء كونه
 ذاته عاقلة لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كونه ذاته عاقلاً لشيء
 فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته قوله وكل
 ما يعقل من شأن ماهيته ان يقارن معقولاً اخر ولذلك يعقل ايضاً مع
 غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا بحالة أقول يريد ان يبين
 ان كل معقول فهو عاقل لا مكان بشرط سيذكره فذكر
 اولاً ان كل معقول من شأن ماهيته ان يقارن معقولاً اخر فاقبضه
 من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنته
 الغيرة منته ان يعقل مع الغير والتناهي ان كونه معقولاً هو كونه
 مقارناً للعاقل قوله فان كان مما تقدم بذاته فلا مانع له من حقيقة ان يقارن
 المعنى المعقول أقول هذا هو الشرط المذكور القيام بالذات والمعنى ان كان
 معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارن به معقول وسبب
 الاحتياج الى الشرط ما سيذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل قوله اللهم

الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة او شيء
 اخر ان كان **اقول** قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة للمادة لا يحقها مانعة عن كون
 شيء معقولا ذاته انما يصير معقولا بتجريداه منها وكل شيء يكون في الوجود
 مشغولا بمقارنة المادة ولما حقا وان كان قابلا بذاته كالجسم
 فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منعت الشيء او فعلية اى ابتليته وقوله
 او شئ اخر ان كان يمكن ان يجعل على الصورة المعقولة المجردة فانها لا يعقل
 اذا كانت قائمة لها قل الخزان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذاتها
 قوله فان كانت حقيقة مسلمة لم يمنع عليها مقارنة الصورة العقلية
 اياها فكان ذلك لها بالامكان ومن ضمن ذلك امكان عقله لذاته **اقول**
 ان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بتجريد لم يمنع على ذلك
 الحقيقة بحسب ذاتها ان يتمازجها الصورة العقلية فكانت قائمة لذاته في الصورة
 بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها ففى حين ذلك
 امكان عقله لذاته لان يعقل غيره يستلزم يعقل كل من متعللا له
 بالقوة وهو يتضمن بعقله لذاته وتقدير الكلام وفى ضمن ما يلزم ذلك
 امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره ولذا
 بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل شئ فهو معقول
 بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان
 ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العا
 وتبرهانه ان كل مجرد ان امكان ان يعقل غيره
 امن ان يعقل ذاته لكنه امكان ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من تعقل
 شيئا فيمكنه ان يعقل نفسه لذاته الشئ وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل
 ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل
 ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فان كل مجرد يصح ان يقارن وصحة هذه
 المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفسا للمقارنة
 وتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحته الشئ على وجوده

المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة
 مقارنته الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان
 يعقل غيره واقوله انه ان اراد ان يجعل المذكورين في هذا الفصل حكما
 واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان
 الاستثناء والظاهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل
 غيره بان قال اما قوله كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي
 فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى
 وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم
 بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكر الشيخ في هذا الفصل
 بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية
 والحياكية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض هنا غير مناسب
 وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس اليها
 يقتضي تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمنا فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده
 يصح ان يعقل شيئا تعقلها وكيف يحكم باقتناع ذلك من يكون ظاهر مذهب
 ان العلم باشئ من العلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يقتضيه
 ان ينفك من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور
 العامة ولذا الحكم بعضهم بان التصور لا يتعري عن تصديق ما والحكم
 بشئ على شئ يقتضي مقارنتها في الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل وحده
 الاو يصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمنا فلا بد من دليل على ان كل
 مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما علاه حتى يفرع عليه ان كل مجرد
 فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب ان المطلوب اثبات العاقلية لكل ما يفرع
 مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته للعقول واحد واما اثبات صحة تعقل
 كل الاشياء لكل مجرد فتشيع لم يدعه الشيخ هنا وليس في تقرير كلامه
 اليه حاجة ثم قال ولئن سلمنا فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون في الخارج
 ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة

المقارنة على حصول المجرّد في النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجود مغالطة
 فان المقارنة جنس تحت ثلاثة انواع مقارنة الحال للحل ومقارنة احدى
 الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم لسائر
 الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للحل من غير
 عكس كذلك الصورة وباقي الجواهر وبالعكس قال فاذا اثبت ذلك كان
 توقف صحة مقارنة المجرّد لغيره الى مقارنة الحالين على حصول المجرّد في
 العاقل الذي هو مقارنة الحال للحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع
 آخر ولا يلزم منه محال وتبديران لا يكون احدهما متوقفا على الآخر
 لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث
 الذي لا يتصور تعقل المجرّد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة
 كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشتركة
 وهي كافية في تقرير الجهة تفرقا ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن
 لا يلزم من صحة حكم على موهبة عند كونها في الذهن صحة عليها في الخارج
 فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارج
 حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في
 الذهن من حيث هو موهبة الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث
 هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والتائي هو
 الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل
 اذا حكم على الانسان باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم
 على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وهذا لم يحكم بصحة
 مقارنة المجرّد بغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث موهبة
 تفرقا ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج ما نعه
 من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يعي عليها من حيث
 الحيوانية التي في الانسان يعي عليها من حيث الحيوانية فنقول فضل الفرس
 الا ان فضل الانسان منها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ

في فصل مفرد وهم وتنبه اولئك تقول ان الصورة المادية
 في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينبت اليها انها
 تعقل قول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشئ معقولاً هو اقترانه
 بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير يتجربا للعقل
 اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فلوهم
 في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردتها العقل وصارت
 معقولة انها اذا قارنت صورة اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان
 المانع زایل والمقارنة حاصلة وبالجملته فهو سؤال عن العلة المقتضية
 لا شتر الى المذكور في الفصل المتقدم قوله فجاوبك انها ليست مستقلة بقوامها
 قابلة لما يجليها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة يترسم
 بها لا هي بل القابل لها جميعا فليس احدهما اولى ان يكون مرشما بالآخر من
 الاخر به ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمتصور له واما وجودها في
 الخارج فما دى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب
 ما فرضناه اذا قارنته معقول كان له بالامكان جعله متصورا قول
 والجواب ان تلك الصورة لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلا
 لغيرها من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت
 حاصلة معها في شئ آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شئ
 واحد لقبول الآخر اولى من الآخر لقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا
 للآخر لكان كل منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا
 للآخر فلا واحد منهما حاصل للآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل
 فاذا كانا واحدا معا قل للآخر بل قبل لها هو الشئ المتصور بها لا انها حاصلا
 فيه واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فما دى غير مجرد والمادة
 مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذا لم يكن ان
 يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه
 اي الشئ العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنته

معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور ربه
 وتعقله فاذا كان الاستقلال بالقيام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك
 ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعتراض الفاضل الشارح بان الصور
 المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون مماثلة لامتناع جميع
 الامور المتماثلة ولا خاصا بامور الاشياء بخلاف بالمقاييس فاذا هي مختلفة
 واحر يكون يمكن ان يكون بعضها اولي بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى
 ان الحركة لما خالفت البطء بالمهية صارت بالمهية اولي والجواب ان يكون
 احد الشيئين بالمحلية اولي من الآخر يقتضي احتلا فوطا بالمهية ما عكس
 هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف مهيتها
 ولا كانت محلا للسواد ايضا بل كان البطء ايضا محلا لها انما هي محل للبطء لكونه
 هيئة لها وكوفا متصفة بها وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين
 مع تشابههما فالنسبة الى المحل هيئة وصفه للآخرى وكيف وكل
 واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب مهية وبحسب معقولا فاذا ليس
 احدهما بالمحلية اولي من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف
 بان مقارنته الصور فلهذا الى حال مع ما غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان
 والثالث متمنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا
 ولا يلزم من صحة صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو مقتضى لكونه
 عاقلا والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل
 من صحتها على صحة المقارنته المطلقة التي هي معية يشترك الجميع فيه
 فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يفتقر ما فيه
 ان كان قائما بنفسه كاعراق لا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل
 على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به
 بالجزء الثالث فذلك اشارة بقوله لكن المعنى الذي كلاما فيه جوهر
 مستقل يتوهمه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع
 القول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على شيئين

الاختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية
عنده مدركة لما يحل معها في محالها واعتراض ايضا على قوله بالا مكان
جعلته متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للعقول امر وراء المقارنة
وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقا برن
الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الحيواني غير مجرد بل معنى الغواشي الغريبة
ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجده عقلا
بالملاكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالا مكان الخاص فحكم
الشئ بالا مكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلية فيه ولا يلزم
من ذلك مغايرة التحقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة
وهم وتبيينه ان لعلاك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له
بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصية التي يفصل بها عن المرتسم
من معناه في قوة عاقلة يعقله اقول لما استدل بصفة مقارنة مهية
الجوهر العاقل لسائر العقولات عند كونها قايمة معها بقوة عاقلة يعقلها
على صحة مقارنتها باها عند كونه قايمة بذاتها بوجه عليه الشك من جهتين
احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال
لها ما نرى يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجو
المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها
في العقل مجردة عن اللاحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران
بها لم يحقل لحيق شئ بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشئ المانع
اللاحق من حيث شخصيته التي يفصل بها عن المرتسم من معناه في فتوة
عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللاحق الغريبة
لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجي وقد
مؤ الفرق بينهما ولا شخا صانما يفصل عن المهية التي عديت بين وايد يضاف
اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يلحقها اعتبارا كونها
صورة عقلية لكونه هذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والغايل

الشارح لما لم يتميز بين الاعتبارين او ردهما جميعاً **قوله** فيكون جوابك
 تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهية النوعية
 غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون
 لازماً بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم
 الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها **اما**
 القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازماً للمهية فيقتضى كونها
 مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا
 التقدير كون الشك ساقطاً واما القسم الاول من اقسام الثلاثة
 وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود
 المقارنة فباطل لان الشئ يجب ان يستعد او لا بصفة ثم يحصل له تلك
 الصفة وليستعد معها لحصولها **القول** الا اذا كان الاستعداد لصفة
 اخرى غير للصفة الحاصلة كالاستعدادات للمعقولات الثانية في الذي يحصل
 بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم الثاني في مقام هو ان يكون
 حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة
 الموضوع غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول
 الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضى في هذا الموضع ان يكون ذلك
 الاستعداد بحسب المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل
 المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون
 هناك شئ يفيد الاستعداد غير ذاتها وحرر بسقط الشك ولنرجع الى المتن
قوله فنقول ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف
 كان فقد سقط الشك **القول** في اشارة الى القسم من القسمين الاولين
 معني كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله**
 وان كان انما مكشبه عند الامر تسامى في العقل **القول** اشارة الى القسم المنقسم
 الى اقسام الثلاثة ولا تسامى في العقل وان لم يكن بانفراد مقارنة معقولين
 حالين في محل لكنه مقارنة حال المحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة

الموهبة العقل **وقوله** فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
 الاكتساب له **اقول** اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والقام في قوله
 فيكون يقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الموهبة ان كانت انما يكتسب
 الاستعداد عند الانتهاء في العقل الذي هو المقارنة فم كان حصول الاستعداد
 مستفاد مع حصول الاكتساب له **وقوله** فيكون لم يكن استعدادا للشيء
 حتى حصل فاستعدله **اقول** اشارة الى بيان فساد هذا القسم والقام في قوله
 فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل
 الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
 جوابا للشرط وبيان لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتخير لذلك
 في تفسير القاط الكتاب وقد راجعنا الذين تفرغوا فيهما وترك المتن غير مفسر
قوله ان لم يكن استعدادا للشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث **اقول** اشارة
 الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساد و كان في قوله وقد كان تامة
 يعني حصل وهذا كله محال تخرجه لفساد القسمين المذكورين والغرض من نتاج
 القسم الثالث الباقي من الثلاثة يجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل القام
 فهو الموهبة اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون
 الاستعداد لازما للموهبة **وقوله** بل جعل الاستعدادات الخاصة ببعض ما يقارن
 يتلوا المقارنة الاولى **اقول** اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة
 اخرى غير الحاصل وهذا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان موهبة المعنى الجنس
 استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الفعل فلما نزع لطول الكلام فيه
 فكيف في المعنى المحقق النوع وهو **اقول** جواب لشك آخر تقريره ان يقال للمعنى
 المشترك الجنس الحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناتق لم يكن
 مستعدا للمقارنة فصل آخر كالصهال واذا اجاز ذلك فلم يجوز ان يكون
 الموهبة العقلية عند كونها قائمة بمذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند
 كونها قائمة بالقوة العادلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنس من حيث
 طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارن

مقارنة مقوم لوجوده محصل لا يتبناه فان لم يكن لبعضها كالبصالح مثال
 خروج الى الفعل فلوجوده مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعاً
 آخر وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة
 الفضول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة
 الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفضول ما دامت
 طبيعته الجنسية باقية واداك حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة
 كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها
 مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها الحق شئ غير محتاج اليه اى يكون
 الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طلبا يعوا النوعية
 اولى من الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية
 محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها
 بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت
 ما اصلته علمت ان كل شئ من شأنه ان يصير صورة معقولة وهو قادر بالذات
 فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته
 هذا ظاهر وهو تدكير لما بينه في الفصول المتقدمة وكما من شأنه ان يجب
 له ما من شأنه ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا
 وكل ما يكون من هذا القبيل غير حار عليه التغير والتبديل **اقول** قد ثبت
 فيما مضى ان المهيئات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة
 الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها لما كان منها مجرداً بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد
 العقل اياه كالعقول المقارنة وما قبلها كان من شأنه ان يجب له
 ما من شأنه لا دماً مقتضى لما من شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك
 مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنع مانع يكون لا محالة واجباً ما دامت
 الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بذاته وما هو ميتنع ان يتغير ويتبدل
 فاذا يجب ان يكون ما هو كذا معقولا عاقلاً لذاته ولما يجب ان يكون
 معقولا وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس

المفارقة بالذات التي هي اهم افعالها بالنصرف في الماديات لا يكون من شأنه
 ان يجيب له ما من شأنه لوقوف ما من شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون
 مستجوعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وقد تفر الكلام في ادراك النفس و
 يبقى الكلام في تحريكها **الكلمة** النمط بذكر الحركات عن النفس تنبيه لعلك الآن

تستحي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات

فليكن هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر اشارات اما حركات حفظ البدن
 وتوليدته فهي نظرات في مادة الغذاء اقول يريدان يشير الى الحركات المنسوبة
 الى النفس النباتية التي يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادى
 تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية وآلم ان النفس انما
 يفيض على البدن المركبة بحسب قرب امر حبتها من الاعتدال وبعد ها عنه
 كما مر ولا بد في الاموجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا
 من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة يكون آلة لها في افعالها وخادمة
 لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحار تان تقبلان على تحليل الرطوبة

الموجودة في البدن المركب وتعا ونما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج
 فاذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد
 المتمزج لا اتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس
 ذات قوة يتحد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالعقل
 فيضعفه اليه بل لا عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس الرضية عنها
 ثم لما كانت الاسطقات مبدأعية الى الانفعال ولم يكن من شأن القوى

الجسمانية ان يحركها على الالتيام ابد كما سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية
 مستبقة للطبايع النوعية دائما فتقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فيما
 لم يتعد راجعا عن اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل
 التولد واما فيما يتعد ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل
 التوالد وجعلت نفس الاخر ذات قوة تتحلل من المادة التي تحصلها الفاذية
 ما يجعلها مادة شخص اخر من نوعه ولما كانت المادة المتخللة للتوليد لا محالة

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي محرلة من شخص جعلت النفس المديرة لها ذات قوة يضيف من المادة التي يحصلها الغذائية شيئاً تشبهاً الى المادة المختلة فتزدها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشتخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذا النفس البدائية النامية انما يكون ذات ثلث قوس يحفظ بها الشخص اذا كان كاملاً ويكمل مع ذلك اذ كان ناقصاً ليست النوع توليد مثله وهي المسماة الغذائية والهيمنة والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء قوله لتعال المشابهة سداً لبدل ما يتحتمل اشارة الى غاية فعل الغذائية او ليكون مع ذلك

زيادة في الشئ على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المقتدى في الاقطار ثم ها الخلق اشارة الى غاية فعل الهيمنة والحرية من ذلك فضلة بعد مادة ومثلاً الشخص اشارة الى غاية فعل المولدة وهذه ثلثة افعال لثلاثة قوى قوله اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى اولها الغذائية ويحتمل

لها ذبة للغذاء والمساكنة للجذب الى ان تفضله الهاضمة الهضمية والداعية للمثقل اشارة الى تقدير الغذائية على النامية لتقدم فعلها على افعالها ولى خوازمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة المهيمنة الى كمال الشوا قول لما كان الانماء والتوليد معا مخرجين الى كثرة المادة المبعده تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لاهم متعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص مع هذا الغذاء فجعل الانماء متقدماً على التوليد بعض التقديم والغاذية تجزم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير

الاسماء اقول الهو والسمن يشتركان في شئ واحد وهو الاندفاع الطبعي المبدي بانضيمات مادة الغذاء اليه ويفترقان باشتياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين فالتمس بحسب جميعها والسمن يخالفها حياً نافعاً ويوافقه حياً نافعاً والذبول يقابل الفو والخرال قوله يقابل السمن قوله والثالثة القوة المولدة للمثل وينبعث بعد فعل

القوانين مستخدمة لها أقول هذه القوة ينقسم إلى نوعين مولدة ومصورة والمولدة
 لينقسم إلى نوعين محصلة للنفس ومفصلة أياها إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء
 وهي التي يسمى معمر أو بالقياس إلى التي تغير الغذاء خدمة للغذية والغاذية
 والممية بخدمة المولدة كما هو قوله لكن النامية يقف أولاً أقول الغاذية في أول
 الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحلل لصفر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة
 فيها فيعمل الغنية فيما فضل من الغذاء ثم يخرج عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة
 بقاء أكثر رطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة ثم يخرج الغريزية فيصير
 ما يحصله مساوياً لما يتحلل ويقف الغنية قوله ثم يقوى المولدة ملاوة فيقف
 أيضاً أقول عند القرب من تمام الغريزة النفس للتوليد فيقوى المولدة
 ملاوة أي حينئذ يكثر عند ملاوة من الدهر يفتح السمع وكسره وضمه
 أي حينئذ يرهبه ثم إذا عجزت الغاذية عن إيراد ما يتحلل بحيث لم يفضل
 شيء عنصاف المولدة فيه أو انحرف المزاج بسبب الأخطاء المفرط فصار
 المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة أيضاً قوله يبقى الغاذية عمالة التي ان يخرج
 يحل الأجل أقول إنما يحل الأجل عند عجزها عن إيراد البدل لسعة تحلل الأجزاء
 وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة العريضة لعدم غذاها ووجع
 ما يضاها التماركة وأما الحركات الانتشادية فهي أشد نفسانية أقول يريدان
 يثير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التي يفعل أفعالاً مختلفة بآراءه وإلى
 مبادئها والحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شيء يقدر على الفعل والتحرك
 ويتشابه في نسبتها إليه بحسب إرادة يرحم أحدهما وأما قال هذه الحركات أشد
 نفسانية لأنها في النفس لا مرضية يصدر عما يصدر عنه الأفعال النباتية
 من غير عكس وأعلم أن هذه الحركات مبادئ أربعة مترتبة أعدها عن
 الحركات هو القوي المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العلي
 بتوسطهما في الإنسان وبينها قوة الشوق فاتها تنبعث عن القوي المدركة و
 تنبعث إلى شوق نحو طلبها إنما ينبعث عن إدراك الملازمة في الشيء الذي
 أو لما فاع إدراكاً مطابقاً أو غير مطابق ويسمى شهوة وإلى شوق نحو دفعه

غلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا
 ومقاومة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة
 الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة وتليها الاجماع
 وهو الغرم الذي ينجزهم بعد التردد في الفعل والتترك وهو المسمى بالارادة والكراهة
 ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا للتناول ما لا يشبهه وكارها
 لتناول ما يشبهه وعند وجود هذا الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والتترك
 اللذين يتسببا في نسبة هذا الى القادر عليها وتليها القوة المستتية في مبادي
 العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لساير المبادي كون الانسان
 المشتاق لما نرم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير
 مشتاق ولا عازم وهي المبادي الغريبة للحركات وفعلها تشبه الاعضاء في
 ارسالها ويتساوى الفعل والتترك بالنسبة **قوله** اليها لمبدأ عازم مجمع
 اشارة الى اجماع المذكور مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة
 الى المبادي البعيدة تنبعث عنها قوة عضوية دافعة للضار او قوة شهوانية
 جالبة للضرر وهي او النافع الحيوانيتين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى
 المدركة والاجماع فيطيع ذلك ما انبت في العضل من القوى المحركة الخادمة لذلك
الامور **اقول** اشارة الى المبادي القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان
 هذه القوى انما فيطيع الاجماع وتلك الامور اشارة الى المبادي الثلاثة هذه القوى فان
 الحركة بالحقيقة هي هذه والباقية امرة وما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة
 وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق
قوله اشارة الى الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات النفسانية
 دون الطبيعية وادراكا بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا
 بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هامر به عنه بالطبع ومن الحال ان يكون
 المطلوب بالطبع متوقفا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون
 ذلك في الارادة لتصوره غرض ما يوجب اختلاف الهيات فقد بان ان حركته نفسانية
الارادة **اقول** يريدان يبين كون الحركات المستديرة العقلية صادرة عن نفس ملكية

طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والافارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعدم الارادة لا يطلب شيئاً أكثره وواحداهما بما يفعل كذلك لتصوره من موجب لذلك لا خلاف ولما كان المستديرة طالبة للحدود وواضع تركها وهاربة عن حد وواضع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعياً فاذا هي نفسانية واما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شئ خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهر مقدمة المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسبة والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحتمل على

كثير غير محصورة فهو عقلي سواء كان معبراً بواحد شخص كقولك ولد آدم او غير معبر كقولك الانسان اقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الملكية ويشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسيّاً كلقاء تريد وهذه اللغة مثلاً اذا كانت حسية اي متعلقة بجزئ محسوس والارادة التي يطلب معنى عقليّاً كلقاء الحبيب مطلقاً مثلاً ارادة عقلية اي متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحصل على كثير غير محصورة سواء كان معبراً بواحد شخص كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقلياً تقيد بالشخص واما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئياً كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس شامة الى عدد كثير من الناس المستعنيين والحكمات ظاهرة التميز

حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية واما يطلب غيرها اقول يريد بيان النفس الفلكية التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات الارادة عقلية كالنفوس الانسانية واما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النقط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع ساير انواع الحركات عليه ولم يتعرض لساير الافلاك فنقول الحركة لا يكر ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة الارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه واما قراينه في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالحرك الفارنا يقتضيه لانه اذا قلنا شئ اخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك الحرك هو ذلك الشئ الحرك

فاذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وقوله في تعريف الحركة انها كمال مبدأ
اول لها بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينقض لما ذكر بالاول من معنى كاليتهما المنسوبة الى الاول
هو ناديتهما الى كمال ثاني فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لها وكما تقرر هذا فنقول فذكرنا
ان الارادة اما حسية او عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها بل بحسب
لا بحسب العقل فاذا زحمة الجسم الاول ارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الاولى بها
الا الوضع وليس معين من جود بل فرضي ولا معين فرضي توقف عندا بل معين كل فتلك
ارادة عقلية اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك
والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولي لها من لاحصوله ولما كانت ارضا والحركات
متنوعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرني في خط الثاني فليس الاولى ارادته
الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمنع ان يكن حاصلا للطالب
حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين
مفروض بل معين مفروض عنه الارادة ونحوه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من
كل فله مع كميته تعين يتنازبه عن ساير اجزاء ذلك الكلي فاذا المعين المفروض لا يجب
ان يكون جزئيا بل هو ما جزئي وما كلي ما الجزئي فاذا حصل وقعت الحركة المتوجهة اليه
عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمنع ان يقف فاذن مطلوب
ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييد الجسم الجزئي الواحد لا يضر
ما توفى المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذا
ارادة الجسم التي هي مبدأ الحركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سرا اقول الظاهر
من هذه المشائين ان المباشر لتحريك الفاعل نفس جسمانية هو مبررته المنطبعة في مادته
وان الجسم المجرى عن مادته التي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر لتحريك والتشخيص
قد استدلل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذواردة عقلية وقد تقرر فينا مضى ان القوة
الجسمانية ليس من شأنها ان يعقل وان العقول التي من شأنها ان يحيا ما من شأنها
ان يباشر التحريك فاذا وجب ان يكون للعقل نفس مفارقة كالنفوس الناطقة
الانسانية من شأنها ان يعقل ويباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وليصدق
عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا لفهم الجمهور منهم م يصحح الشين

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر الفاضل الشارح ذكر ان النعيم تكلم في هذه المسئلة هذا الكتاب
في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان هذا سر الكثرة لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع
فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل لما نشر من النمط سادس حيث قال واما نفس السماء
فهي صاحب ارادة جبرئله او صاحب الكليته متعلق بها لينال ضررًا من الاستكمال ان كان فيه
سر والتاكد في فصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال
وانت اذا طلعت الحق بالمجاهدة فربما لام لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط
العاشر فانه قال هناك ثمران كان ما يلوحه ضرب من النظر مستقر بالا على الراغبين في
الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ نفسًا ناطقة غير منطبعة
في موادها بل لها علاقة ما كما التقوسنا مع ابداننا في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر

تعبية الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص جزئي منه دون
آخر الا بسبب تخصص الاحالة يقترب به ليس هو وحده اقول يريدان يبين ان نفس
الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل
جعل مبدأ الارادة الكلية نفساً مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفساً اخر ومنطبعة وذات
شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يتشعب ان يكون ذات نفسين اعني ذات
ذاتين متباينتين وهوالة لها مقابل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفساً واحدة مجردة
يفض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتفرغ بها وهي تدرك المعقولات بذاتها
وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك القوى التي هي باعتبار
تحريكها قوة وباعتبار اخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله
عنه هذا الفاضل من النمط العاشر فلنرجع الى الحق فقولنا الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء
مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب تخصص الاحالة
يقترب به اشارة الى كيفية ابتعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم
ينبغي ان يبذل مثلاً لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشهور
هذا الدرهم قوله والمرئيد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء اعماماً يريده ويتخيل له غذاء
جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركة وانما يتخيل له
على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر يده له لم يكن ههنا بل قام مقامه فليس ذلك

دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده **اقول** هذا الزالة شكير على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان
ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه حريته اولى اى غذاء وجده فآثرته
تلك الكلية لانها هي المراد كل ثمراته اذا حضره غذاء ما جزئي يتناول به وذلك بدل على صدور الفعل
الجزئي عن الارادة الكلية فاذا زال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء
والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكر كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثمراته ينبعث
من ذلك التخييل شوق جزئي الى ذلك الغذاء التي يذكره فيعجز عن طلبه ويتحرك في الطلب
فان وجد غذاء اخر غير بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء
الى الحيوان و ارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** وكذلك

في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخييل مقطوعا وربما كان
متجددا للوجود نحو ما وجد والحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخييل
كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ من بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان
المسافة ليست على محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها
الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة بتخييل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبثق
عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي الفصل بذلك
الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو ما ان ينقطع التخييل
فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك ولا ينقطع بل يتصل التخييلات متحدة على التوالى
حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبثقة عنها فيستمر الحركة وكأن استمرار
الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخييلات والارادات على سبيل
الانصرام والتحد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية **قوله** وبمثل هذا ما يتخصص

الارادة لشيء جزئي حتى يكون الارادة الكلية يقابلها مراد كلي ولا يحسب له تخصص جزئي
اقول لما فرغ من بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادى
الحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدره وسائر الافعال الجزئية عن الارادات
الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية لشيء جزئي كما ذكره
فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضى موادا كليا ولا يوجب تخصيصا

جزئيا فلا عالة يحتاج في ذلك الى انضيااف امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا فربما
 قضينا قضاوا كلياً من مقدمات كلية فيما يجب ان تفعل ثم اتبعنا ما قضا جزئيا
 ينبعث منه شوق طارئة متعينا ضربا من التعيين الوهمي فتنبعث القوة الحركية
 والحركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول **اقول** هذا مستشهد بكيفية
 صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتأكيده لما ذكره فاننا ننسب قضا كلياً
 مثلاً كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدراهم وهذا قضاء كل حصلنا
 من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الحيل ومن الافعال الجملة
 بذل الدرهم ثم اتبعنا ما قضا جزئيا كقوات هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله
 فيبعتهم هذا القضاء الجزئي شوق واردة متعينا ان الى بذل هذا الدرهم فينبعث
 القوة الحركية على دفعة الى مستحق قضا هذا البذل لهذا الدرهم مرادى لاجل المراد الاول
 الذي هو صدور بذل الدراهم عنه واعتراض الفاضل الشارح فقال ادراك
 الشيء الجزئي يقتضي نسبية بينه وبين الدراك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول
 المثل المتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل
 فاعل اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزوم
 الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
 لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل
 الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في
 الخارج مبدءاً لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ابضاً
 مبدءاً لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا تعلم قطعاً اننا متى
 حاولنا فعل حركة فاننا لا نتناول الايجاد الحركية من حيث هي حركة
 في الموضع الفلاني الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي
 الكلية ولا نتناول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها
 غير حاصلة فكيف نقصد ها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان
 المؤثر في الفعل الجزئي هو العقل الكلي وانه انما يتخصص ذلك
 الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان يقين المتحرك

والمسافة الزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وباجمالة فقوله
 شاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت
 الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع
 ووقت معين يناقض قوله الحركة يختص بتخصص المحل والوقت
 ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية
 فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكل في الاول
 فتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة
 للاخر كان ايضا محالا لان السابق ينعلم حال حصوله اللاحق والمعدوم
 لا يكون علة للموجود والجاب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة
 جزئية فتلك الحركة ايضا سببا لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات
 في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة يكون للجسم في
 حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم واذا وجدت امتنع ان يكون
 الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريد ان لا ارادة الا بما لا يتعلق
 بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال كونه
 في الحد الذي قبله فاذا تأخر كونه في الحد الذي يريد عن وجود الارادة لانه
 يرجع الى الجسم الذي هو القابل الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى
 الحد الذي يريد تنفي تلك الارادة وتجدد غيرها فنصير كل وصول الى حد
 سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووصول كل ارادة سببا لوصول
 متأخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شئ غير تار على سبيل تفرق
 وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة لللاحق بل هو شرط ما يتبع العلة بانضمامه
 اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا اجاز ان يكون السابق علة
 للآخر فلم يجز ان يكون الحركة السابقة علة لللاحقة وبذلك يحصل الاستغناء
 عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشرح لم يستدل بهذا على وجود النفس بل
 استدل باستدراك الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك
 ران لا قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سببها يتم كون الطبيعة علة لوجود حركة اللا حقة من غير ان تثبت
 هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجوب الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون
 سبب التخصيص هو القابل وبما انه ان العاك يقتضي بآراده الكلية
 حركة كلية الا ان حرم العاك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة
 وامتنع الرجوع والسكون عليه فتخصصت الحركة بسببه واستقرت اليه
 بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبتته الى الكل هو سوء شيء خاص
 بتخصيص قابله والحوادث ما تروى من العادة القاهرة بافرادها امتنع ان يقتضيه
 الحركة واما العقل الفعال فلا يهدر عنه حادث الا عند حد وبت
 استعداد في القابل ولا يمكن فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن
 سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون عرض النفس من التحريك
 هو التثنية بالعقل والنفس الحركة لا يدرك العقل وان اثبتنا طقلا
 تدرك في لا يتحرك والحوادث على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية
 تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا بالواقع المادية على نحو
 التوهم والتحيل وعلى مذهب الشيخان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل
 بذاتها وتحرك العاك بغيره من طبيعة في جسم كنفوسنا وباقي اعتراضاته
 يخل بما ترقال هو علة وتثنيه اما الشيء الذي يتشوقه الجسم الاول في حركته
 الارادية فتوجد بآراده غير ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك
 متحرك ارادى الا بطالب شيء ان يكون للطالب ولي واحسن من ان لا يكون
 اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتحيل العينية فان فيه ضرا خفيا
 من طلب لذته والتأهي والتأيم انما يفعل وهو يتحيل لذته ما او تبدل حال
 ما مملوءة او ازالة وصب ما فان التأيم يتحيل واعضائه ايضا قد تطيع
 تحريكه عند تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة وفي الشيء الذي
 يصيب كالضروري كمن يرى في مقامه شيئا جميعا حذا او حذا خذا اخر بما انزعج
 للجرب او الطلب اعلم ان التحيل شيء غير الشعور بالتحيل انه هو القول
 والتحيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب

ان يكون وجود التخييل الاجل قد احل الامرين فذكر ههنا ان الحركة العقلية لا يراد
 لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع ليس ايضا لذاته بل د^ا
 بل لما يراد بشئ آخر وكان من الواجب ان يبين الشئ الذي هو لذاته علة
 هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس وانا عليها
 وكان النمط السادس مشتملا على ذكر لغايات كان اراد ذلك فيه اولى في
 بيانه ههنا واما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض ذلك لاقوة
 احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب
 عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شئ
 ترى وجودا ولى من عدمه وهو عرض ما على الاجمال ليمتيز بين الحركة الص^د
 عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليمتيز بين الافعال النفسانية و
 الافعال العقلية على ما يجمع بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشئ
 با لوية المطلوب قد تقع على وجوده فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظاهريا
 وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية حفية الغايات كحركة
 الغايب والساهى والناى فان منكرب وجوب اسناد هذه الحركة
 الى غاية مشعور بها كيمسكون بامثالها وبنى غايات كل واحدة
 منها ثم احاب عن شبهة لهم وهون الغايب والساهى والنايم لو فعلوا فاعلم
 لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان يتخيل الغايت والشعور
 وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف الذكر على جميعها فوجب ان تذكر
 يدل على وجوب وجودها جميعها وعدمه لا يدل على عدم واحد منها
 بعينه بل على
 منها لا بعينه
 فاذا ن الاستدلال
 التذكروا
 غير صحيح
 طاهرة وبهنا قد صرح بكون التذكروا كما من حفظ ولا راء على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب

التميز الرابع في الوجود وعلة الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحسول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزء من ماهيتها كابل انما يكون عامتها فاذا هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود

وعلة تذييه انه قد يغلب على وهام الناس ان الموجود هو المحسوس

وان ما لا يباله المحسوس بجهرة وفقره وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان

او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كالحال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت

تناق لك ان تتأمل نفس المحسوس فيتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق

ان يخاطب يعلم ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد على الاشتراك الصرف

بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانك لا تشك ان في ان وقوعه على زميد

وعمر ومعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخرج من ان يكون بحيث تناه

الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان تناه الحس فقد اخرج النفس من المحسوسات

ما ليس محسوس وهذا عجب وان كان محسوسا فلا وضع وانما

ومقدار معين وكيف لا يتناق ان يحس بل ولا يتخيل الا كذلك فان كل

محسوس وكل متخيل فانه قد يخص لا محالة بشئ من هذه الاحوال فاذا كان كذلك

ظلم بين ملائمة ما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال

فاذا الانسان من حيث هو احد الحقيقة بل من حيث حقيقة الاصلية

التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في كل كلمة

اقول يريد التشبيه فساد على قول من زعم ان الوجود هو المحسوس وما في حكمه

وهم المشبه ومن يجري مجرى من يدعي لقوة الوهية الحاكمة على ما ليس بشئ

ان يكون محسوسا حكما على المحسوسات فقله ان الموجود هو المحسوس قضحية

وان ما لا يباله المحسوس بجهرة وفقره وجوده محال كعكس نقيضها والجوهر

بما هو الذات وانما قال بجهرة لانهم لا يجيزون وجود شئ يباله المحسوس

بافعاله لا بذاته قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته تشا الى ما ليس

فيه كحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضا كما سبق وذلك لان المحسوس هو
 جالده مكان ووضع بذاته وهما ما جسم او جسماني وهم يتكرونا وجود ما لا يكون
 جسما او جسمانيا والشيخ نبه على تضاد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات
 لان حيث هي عامة وخاصة بل من حيث هي مجردة عن العواشي الغريبة من
 الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء
 من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول
 على الاستصحاب فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشياء
 انما يشاهد ان كان محسوسا واجب ان يكون الاصل اساس به مع لواحق كاي ما
 ووضع ما متعين وحرقت ان يكون مقولا على الانسان لا يكون في ذلك الايت
 وعلى ذلك الوجه فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه ههنا وان لم يكن محسوسا
 ههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو
 الواحد الحقيقي غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة
 واحدة كالحيت هو حيوان او ناطق او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المفترق
 بالوحدة والا اول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسّر الشيخ قوله من حيث
 هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقة اصولية التي لا يختلف فيها واما
 الفاظ الكتاب ظاهرة واعتبر بعض المعتزتين على هذا البيان بان الانسان
 المشترك موجود في العقل كافي الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير
 محسوس ويحال الاعراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرف له الاشتراك
 وعدل مدعي الانسان المتخذ مع الاشتراك الاول يوجد في الخارج والعقل
 والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرّت الاشارة اليها وهم ذنبيون وعلى قائل منهم
 ان الانسان مثلا اما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير
 ذلك ومن حيث هو كذا كذا فهو محسوس مشهور ويقول ان الحال في كل عضو
 مما ذكرته او تركبة كالحال في الانسان نفسه هذا الوجه هو ان يقا انكم قد اشتدتم
 في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات
 اقدار متناهية الاغراض غنى ما يتجمل منه ويحس به الشيخ لم يشغل بايضاح

الحال في محسوسة الانسان لان الاشغال بالمثل انما يكون خروجا عن المقصود
 بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذات الطبيعة معقولة
 غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه **قوله** انه لو كان موجود بحيث
 يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدلان في الحس والوهم وكان العقل
 الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس ثنى من
 العشق والفعل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم
 وهي من علائق الامور المحسوسة فاعلمت بموجودات ان كانت حار حبة
 الذوات عن درجة المحسوسات وعلايقها **اقول** لما نبه على ان في كل محسوس شيئا
 ليس محسوس ولا موهوم لم يقتصر على ذلك بل انتزعا على ان الحس نفسه ليس
 محسوس وكذا انك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس
 والوهم والموهوم ليس موهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على
 ان للمحسوسات علائق غير محسوسة كالوهو مته وهي طبائع الامور المدركة بالوهم
 كالعشق والفعل وغيرها فان استلخصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة الحس
 الظاهر واما طبائعها فليست مدركة باحد هما اصلا واذ كان حال
 الحواس والمحسوسات وعلايقها هذه فاذن ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه
 المراتب بالذات فهي ادلى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **قوله** واليه
 كل حق فانه من حيث حقيقة الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير متشارك
 اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوه **اقول** الحق بهذا الاسم فاعل في صيغة المصدر
 كالعديل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان
 الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي
 يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبيته
 الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان
 مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ
 الوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقة
 الذاتية التي هو بها حق له حقيقة المجردة من العوارض الغريبة

الشخصية التي هو بها غير قابل للاشارة الحسية صوح بالمقصود وهو ان السبداء الاول
الذي يعطى كل وهو حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا
الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذييلاً والفاضل الشارح طاب
الحق المبدأ الاول بساير الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان
اقناصه وليس كذلك فانه انما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بما هي حقيقة
ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة
تتميمية ^{في} الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهية وحقيقته وقد يكون معلولاً
في وجوده واليك ان يشهد ذلك في المثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة بالسطح
والخط الذي هو ضاعده هو ثلثه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كما علمنا المادة والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة
اخرى ايضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثية ويكون جزءاً من حدها
وتلك هي الفاعلية او العلة الغائية التي هي علة فاعلية لعلة الفاعلية
التي ^{يريدان} يشير الى العلة وهي اما علل الهيئة الشيء او علل لوجده ^{ثبته} والاولى
التي ما يكون الشيء به بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشيء به بالفعل وهو
الصورية والثانية تنقسم الى ما يكون علة مقارنته الذات او بما ينتجها والاول
هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون عامية هو لا يجاد نفسه او كونه علة
لا يجاد بان يكون لا يجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة
والموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل
لان كما تا مفهومين للنوع لكنها ليسا من العلل لان كل واحد منهما وعن
النوع مقول على الباقيين بانه هو الفاعل والمعلولات لا يكون كذلك واذا
تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولاً الى قوله كما علمنا المادة
والصورية اشارة الى العلة الهيئية واما قال كما علمنا علة ولم يقل
كما علمنا لان الثالث كعدة له فلا ضرورة فانه كم والمادة والصورية تكونان
للاحساب المركبة وايضاً السطح ليس محل للخط على الوجه الذي يكون المادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان غاية المادة لا يكون صورة فيه وليس

بجنس وفضل المثلث لانهما ليسا بمقولات عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له
 في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفضل وقوله
 واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعلة اخرى للخشارة الى علل الوجود لما
 اقتصر على الفاعل والغاية لمحصل مقصوده ههنا بهنالك يذكر الموضوع
 اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق لعلة اخرى واشار بعد قوله وذلك هي
 الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل
 يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل
 وعلة غائية بالنسبة الى المعلول تنبيهك اعلم انك يفهم معنى المثلث و
 ليشك انه هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك
 انه من حظ وسط لم يمتثل لك انه موجود في الاعيان اقول يريد الفرق بين
 ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لحسن الغرض هنا هو
 الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل
 يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك
 ذكر الخط والسطح الشديعتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر
 اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية كالجنس والفضل
 وبين سائر العلل كالعلة الاربع المذكورة اشارة الى علة الوجود
 للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة والجميع
 في الوجود وهي علة الجميع منها اقول لما ذكر العلل وفرق بين علل المهية و
 علل الوجود وكان هذا النمط مشتملة على البحث عن علل الوجود والمراد ان يشير الى
 كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعلية والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق
 احديهما بالآخرى واعلم ان العلل تنقسم الى ثلاثة اقسام اولها مادة له وصورة له ومادة
 والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع وما لا يوجد فيه والاول
 يحتاج في وجوده الى علة يوجد له وفي موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة
 موجودة فقط والاشيخ لم يتعرض لذلك كسر هذا التقسيم اذا لم يكن له علل المهية
 والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والصورة والاشيخ خص البحث

بقوله العلة الموحدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعلة الموحدة
وهذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال
البرق الباهر الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله
علة لبعض تلك العلل كما بصورة مثال الثاني الجوهر المفارق الذي
هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجمعية وعلى التقديرين
انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموحدة فيكون هي علة للجسم بين
المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة المركب والى ذلك اشار بقوله
وهو علة للجسم بينهما قوله والعلة الغائية التي لا اجلها الشيء علة بمهيتها ومعناها
لعلية العلة الغائية ومعلولها في وجودها فالت العلة الفاعلة علة لها لوجودها

ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها
اقول مهية الغاية ومعناها اعني كونه شيئا ما غير وجودها والمعلول
ينقسم المبدء والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول
يوجد مقارنة لوجود المعلول بما هيته ووجودها معا وفي القسم الثاني
يوجد متأخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه
والعلة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا
القسم لا يكون علة بل ربما كان معلولا للمعلول برجه والعلة انما يكون هي مهيتها
المتقدمة وعليها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلها على
والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة فهية الغاية يكون علة
لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دورا قول الشيخ
ظاهره وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير
المبدأ خاصا بالقسم الثاني واخره من الفاضل الشارح بانهم يثبتون لفعال الطبيعة
علا غائية والقوى الطبيعية لا شعورها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة في اذها ولا ان يتق انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف
على وجود المعلول فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجودة لا يكون
علة الوجود ولا خلاص عنه الا بان يتق ليس للانفعال الطبيعية غايات والحجاب

الطبيعة ما لم يقتض لذاتها شيء كان ما مثلاً لا يحرك الجسم الى حصول
 ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضياً لها امر ثابت دل على وجود ذلك
 الشيء لها بالقوة وشعور ما لها به قبل وجودها بالفعل فهي العلة الغائية لفعلها
 اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلها حقيقة كل موجود
 في الوجود العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق
 عليها ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة
 بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم ساير العلل عليها بالوجود فاذا ان كان
 في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة لها
 علتان لتحقق اى معلول كان في الوجود تنبيهه كل موجود اذا التفت اليه
 حيث ذاته من غير التفات الى غيره واما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه
 او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهذا القيد وان
 لم يجب لم يجز ان يقال انه متمتع بذاته بعد ما في موجوده ايل ان فرق باعتبار ذاته
 بشرط مثل شرط عدم علته صار متمتعاً او مثل شرط وجود علته صار واجباً وان لا
 يقرن بها شرط الى حصول علة ولا عدم ما بقى له في ذاته الامور الثالث وهو ان
 فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يستلزم فكل موجود اما واجب لوجوده
 بذاته واما ممكن الوجود فيجب ذاته يريد فتحة الوجود الى الواجب لذاته وامكن
 لذاته والفاظه ظ قوله هو الحق بذاته اى الثابت الذي يريد ذاته والقيوم هو القايم
 بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى اشارة
 ما حقه في نفسه الامكان فليس يميز موجوداً من ذاته فانه ليس وجوده
 من ذاته اول من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احد هما اول فحضور شيء او
 غيابه فوجود كل ممكن الوجود هو من غير اقول يريد بيان ان الممكن لا يوجد
 الا لعلته تغاير وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجوداً
 لا غير ما ولا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد الشئيين متساويين من
 غير مرجح فان الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجوداً من ذاته
 الرضا القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اول من عدمه من حيث

هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولي فالحضور شيء
او غيبته **الآن الحق** هو القسم الاول **تنبه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون
غير واجبة ايضا ويجب لغيرها هذا **ايانا** اقول يريد اثبات واجب الوجود لذاته
وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او
ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية **والشيخ** لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب في
الثاني لانه ظاهر اعتقاد وبسبب اخري ذكره في ما بعد بل ذكر الثالث وراوان بين
لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شيء خارج منها يجب هو به قال الفاضل التساير يمكن ان يقرب البرهان
عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات **والشيخ** قرر على الوجه الاول في
ذلك الفصل وعلى الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات
لو تسلسلت لم يكن لها بدا من شيء يجتاز اليه جملة لك الآحاد الممكنة وكل
واحد منها وكل موجود خارج لها ولا حادها واجب ان يكون خارجا عنها وان
يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان متوافقا هو واجب وقال ايضا هذا الفصل
موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ
لوجاه ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عند
جائز اما اذا ثبت ان السبب يبد من وجوده مع المسبب فمحل حصول التسلسل
لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مصفيا لكن الشيخ نسبها لغيره هنا
اذ كان في عمره ان يذكره في اول لفظ الخامس واقول على هذا الكلام من اخذ لفظة
وهي استثناء الشيء الى ما قبله بالزمان تحرك لانه استثناء الى معدوم فالواجب
ان يقر ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة
بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الابد في زمانه لم يكن
في احدها معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما ذكره عن ان كان اسناد كل
ممكن الى آخر قبله كالي اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما اعراض المشهور

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في
الاجاث المعنوية امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها
يقضي علة خارجية عن آحادها يريد برهان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه الابطس فجعل الدعوى اعم مأخذاً بان حكم
على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها
معلولاً بالاحتياج الشئ خارج عنها **فقوله** وذلك لانها اما ان لا يقتضي علة
اصلاً فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها هذا
تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ذكره واوضح فساداً والقسم
الآخر وهو ان يقتضي علة تنقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون
كل الآحاد او بعضها او شيئاً خارجاً عنها **فقوله** واما ان يقتضي علة هي الآحاد
باسرها فيكون معلوله لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما
الكل مجتمعة كل واحد فليس يجب به الجملة ببيان فساد القسم الاول ووجه ان
كل الآحاد واما ان يراد به الجملة او راد به كل واحد والاوّل بط لان نفس الشئ
لا يكون علة لها والثاني بط لان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجود
كل واحد ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلاثة
انواع احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة
الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة
بالاجتماع كشكل البيت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك
بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدأ فعل او استعداد كالزاج الحاصل بعد تركيب الاستعدادات
والحاصل في الاول هو شئ مع شئ فقط وفي الثاني هو صورة شئ مع شئ وفي
الثالث هو شئ من شئ مع شئ وما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول
حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شئ واحد **فقوله** واما ان يقتضي علة
هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد
منها معلولاً لان علة اولى بذلك هي بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد
من الجملة لما كان معلولاً فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض

علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض أولى منه بالعلية قوله **واما ان يقتضو علة**
خارجة عن الآحاد كلوا وهو الباقي تعالى شأنه معناه **ظ و فساد** الاقسام
 المذكورة دل على صحة هذا القسم **اشتمال** كل علة جملة هي غير شئ من آحادها
 علة **اولا** للآحاد ثم لجملة ولا فليكن الآحاد غير محتاجة إليها فالجملة اذا امتت
 بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن
 علة للجملة على الاطلاق لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض هي محتاجة الى علة
 خارجة امراد ان يبين ان العلة الخارجية ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق
 كانت او لا علة لواحد واحد من الآحاد وتبينها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد
 غير محتاج اليها ولنزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
 بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة للجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل
 الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد
 ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس
 بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الأخيرة واقول لو كان مراده ذلك
 لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شئ من آحادها والاشبه ان مراده بيان
 المحكمات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا
 لآحادها افرادا كما قد مناه **اشتمال** كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء
 وفيها علة غير معلولة فهي طرف لاها ان كانت وسطا فهي معلولة فتبين مما مر
 ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية
 اخيرة متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها
 فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة
 غير ممكنة **اشتمال** كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية وغير
 متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها
 لكنها يتصل بها لاهالة **الظهور** فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
 ونهاية لكل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود ببداية لما فرغ من بيان المقدمات
 الفصولا **اشتمال** المطر فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

او غير متناهية فلا يتخلو اما ان لا يكون مشتقة على علة غير معلولة او يكون مشتقة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتراكا على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذا كان كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المظهر وههنا قد تقر البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدوران كان ظاهرا لنفسك ولكن على تقدير وجوده يلزم منه المظهر ايضا لان يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت البيانات المذكورة متناهية ولا له لم يقرر الشيخ له شيئا استثنائيا وفي بعض النسخ تبين كل اشياء يختلف باعيانها وتيق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقا بلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارض عارض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما يتفق به عارض عارض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر هذه خمسة محتملات اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقررها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كذلك الشخص وذلك الشخص وقد لا يختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمر وفي الانسانية وقد يتفق في امر عارض كذا الجوهري ذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم يشتمل على محتملات على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعها لا يقع اما ان يكون مع متناع انفكاك من احد الحاكبين او لا يكون والا فليس هو اللزوم والثاني هو العرض واللزوم لا يخرج اما ان يكون من جانب ما لا يتفق ووجوه هذا القسم ليس بنكر وهو كالحیوان اللازم للناطق ولا في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محتمل امتناع كون الحيوان ناطقا واجمع معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما

فرض في الكتاب انما اذا كان شيئا واحداً وكان لازم ما للجزء المقوم الذي به يكون
الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منها شخصاً واحداً لا غير فيكون نوعاً
منحصراً في شخصه ذلك وهذا المبدأ كفى الكتاب لانه خارج عن القسمة باعتبار
المذكور فيه واما العروض فلا تحر ايضاً اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضاً لما به
الاختلاف ووجوده ايضاً ليس بمبتكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك
العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك الموجود عليها فان الوجود مقوم لها من حيث
هما موجودان وعارض لذي ايتهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده
ايضاً ليس بمبتكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا او ذاك عند اطلاق هذا الانسان
وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من
الشخصية وما في الكتاب غنى عن التطبيق اشارة قد يجوز ان يكون مهية الشيء سبباً
من صفات وان يكون صفة له سبباً للصفة اخرى مثل الفصل الخاصة ولكن
لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ما هيته التي ليست
لوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود
قبل الوجود هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشيء سبباً
لصفة من صفاته كون الانثى سبباً لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي
الفصل سبباً للصفة كون الناطق سبباً للمتعبية ومثال كون صفة ما هي
لخاصة سبباً للصفة خاصة اخرى كون المتعجبية سبباً للضاحكية ومثال كون
صفة ما هي العرض سبباً للصفة اخرى مثلاً كون انصاف الجسم باللون سبباً
لكونه مرئياً والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما
يوجد بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر
الصفات من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يخرج صدور الوجود من شيء
منها والفاضل المشاهر قد اضطرب في هذا الموضع اضطراباً ظاهراً بسببه ان عقول
العقلاء وافرهم الحكماء باسرها اضطربة وذلك انه استدلل على ان الوجود لا يقع على
الموجودات بلا اشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استقارها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود
شيء واحد في الجملة على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات

تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات امرها من جهة المبدءات كما وكان قد
 تحكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا
 عارضا لمهيته عن وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه انما يتبع وجود الواجب
 عارضا لمهيته لزمه اما كرت ذلك الوجود مساويا لوجودات المعلولة واما وقوع
 الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بآلة شتر الى اللفظ ومنشأ عن ذلك ان
 هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة
 انما يقع عليها كما لا يشتر الى اللفظ وقوع العين مفهوم ما تله بل بمعنى واحد ^{والواحد}
 لا على السواء ووقع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتأخير
 ووقع المتشبه على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها ووقع
 الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر عن الذي هو به واحد واما
 بالشدة والضعف ووقع الابيض على الثلج والعاكس والوجود جامع لجميع هذه
 الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتأخير وعلى الجوهر و
 العرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة
 والضعف بل على الواجب والممكن بالوجود الثلاثة والمعنى الواحد المقول على
 الاشياء المختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون مهيته او جزء مهيته لتلك الاشياء كل مهية
 لا يختلف ولا جزءها بل انما يكون عارضا خارجا لا زما او مغايرا فامثلا
 كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس مهية ولا جزء
 لها بل هو امر لازم اياها في خارج وذلك هو لان طرف التضاد الواقع في
 قولنا من الالوان لا هاية لها بالقوة ولا اسمى لها بالتفصيل يقع على كل جملة
 منها اسم واحد بمعنى واحد كالمياض والحمرة والسلج بالتشكيك ويكون ذلك
 المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في قوعه على وجود الواجب ^{وعلى}
 وجود الممكنات المختلفة بالظهورات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا قول على مهيئات
 الممكنات بل على وجودات تلك المهيئات اعني انه ايضا يقع عليهما وقوع لازم خارج
 غير مقوم واذا تقررت هذا فقد انحل مشكلات هذا الفصل بارها وذلك لان الوجود
 يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تشكيك طرفا

التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد
 يشترك في كثرهم واحد وان ورد ههنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه اخلاصة
 اقول فمن شبهة التي زعم انه ابطال بها قول الحكماء ان انية الواجب هي مهيته قوله
 لما ثبت ان الوجود مشترك في من حيث هو وجود يقتضي ما عروض المهيته
 او لا عروضها ولا يقتضي شيئا منها ولا اول والثاني يقتضيان تشاوي الواجب الممكن
 في العروض ولا عروض وآثالث يقتضي اجتماعهما في سبب منفصل يجعل
 وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارض والجواب ما عرفت مما مر واعتبر النور المشتري
 الواقع على الانوار كالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر
 الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة
 او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلاف ملزومات
 النور والحرارة بالحيوة وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه كان المحتاج الى سبب
 يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض
 لا يوجب الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه
 او لا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقة الاله ولا
 انها تدرك وجوده كيف والوجود عندهم ولم يتصور ذلك يقتضي تغاير
 حقيقة وجوده لان دليها الذي عليه يقولون وبه يقولون قولهم انما لغفل
 مهية المثلث مع المتشاك في وجوده والمعلوم تغايرها ليس معلوم فههنا وجوده
 تغاير معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والافنا الفرق والجواب
 ان الحقيقة التي كثر كذا العقول هو وجوده الخاص الخالف لسائر الوجودات
 بالجوهرية التي هو المبدأ الاول لكل الوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق
 الذي هو لازم لذلك الوجود وسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك
 اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك
 جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون
 الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك
 لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب لا مجرد الواجب

مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في عليّة وجود المركبات فان العدم لا يكون
علة للوجود ولا جزء منها اذ كان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود
الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده
الخاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكرنا في اثبات هبوط
الافلاك وفي الظال مذهب ذي مقرطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب
كون الابعاد السماوية في مادة واحدة اثبت ذلك فالوحيد طبيعة نوعية ولا يجوز
ان يختلف مقتضياتها عن العروض للمهيّة والاعروض والجواب ان الواجب
ليس لطبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها
بالنظام والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
المهيّة لو وجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم
العلة بالوجود الا تأثيرها وحده يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة المقدم بعينه
اخرى والجواب اننا علمنا بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود و
الشيء لا يكون مستمر وكما بنفسه وايضا هي ان التقدم هو التأثير كون
المهيّة لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعداد وحده يكون كرها في الاعداد اعني
وجودها شرطاً في صدق وجودها اعني كرها في الاعداد عنوها هفت ثم قال وكما
كانت المهيّة قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة
له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان المهيّة فاعلة
في الخارج دون وجودها اقران الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهيّة
هو وجودها والمهيّة لا يجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل
منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضاً مجرد عقلي كما ان الكون في الخارج
وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذا انضاف المهيّة به بالوجود امر
عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهيّة ليس لها وجود منفرد والاعتراض
السمي بالوجود وجود آخر حقه يجتمع اجتماع المقبول والقابل بل المهيّة اذا كانت

لكونها هو وجودها والحقاصل ان المهيبة انما يكون قابلية للوجود عند وجودها
 والعقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل
 فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهيبة يكون علة لصفاتها وذلك يقتضي كون
 مفعولها من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وجودها علة بل هو الوجود
 ولا ينزيم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي على كونه حيث
 موجودة او معدومة والحق بان عدم اعتبار الوجود مع المهيبة عند اقتضاءها
 صفة لا يقتضي انفكاها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاها عن الوجود من حيث
 هي محال انفسا عن ان يكون مؤثرة فاذا لا يتصور ركنها مؤثرة في الوجود الذي
 لا ينفك آلة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل و
 صده المباحث وان كانت مؤدية الى الاطالة غير مغلفة بمقتضى الكتاب في هذا الوضع
 لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شسائنا
 في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد
 المبتدئين باقتضاء اثره اشتراك واجب الوجوب المتعين ان كان تعيينه ذلك
 لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعيينه لذلك بل هو آخره فمفهوم
 لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعيينه صاهم الوجود لازما لمهيبة غيره
 او صفته وذلك محال فهو علة فان كان عارضا فهو اولي بان يكون لعله
 وان كان ما يعين به عارضا لذلك فهو لعله فان كان ذلك وما يتعين به هيبة
 واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال ان كان
 عروضا بعد تعيين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام ثم اقول هذا
 الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب
 الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشئ غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد
 في الخارج يمتنع ان يكون من جملة الغير ثم ان تعيينه اما ان يكون هو لكونه
 واجب الوجود لا غيرا ولا يكون لذلك بل يكون لا من غير كونه واجب الوجود
 الا انهم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين هو مطلقا واليه
 استدل الشيخ بقوله ان كان تعيينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

غيره وأما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره لان
 معنى واجب الوجود سخر لا يتخلو من ان يكون اما لازماً للتعينه او عامراً له او معزواً
 او ملزماً له وهذه هي الاقسام الاربع المذكورة في كتابها محال وآلة
 هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لا من غير نفس معلول سخر
 شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول هو ان يرتكز واجب
 الوجود لازماً للتعينه المعلول لغيره محال لان التعيين اما ان يكون هو مهيته
 او صفة مهية وعلى التقديرين يلزم من كون الواحد الواجب لازماً له كون الواحد
 بسبب مهيته للواجب او بسبب صفة لها اخرى وقد تقررت بطلان ذلك في
 الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازماً
 لتعينه كان الوجود لازماً لما هيته غيره او صفة وذلك محم وعلم اننا بينا ان
 اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم اوجزء منه علة او معلولاً مساوياً باللائزوم
 او الجزء منه او كانا معلولين علة واحدة وعلى تقدير كون وجود الواجب لازماً للتعين
 لا يمكن ان يكون علة له ولا مفعولاً للقسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين سيكون
 معلولاً وهو محال ثمراته بآية ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عامراً
 لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالاً لان عروض ذلك الوجوب التعيين يقتضي
 الافتقار الى سبب يقتضي العرويض والتعين معلول ايضاً لغيره فاذا عرفت
 الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عامراً فهو اولى بان يكون علة ثم
 اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعيين المعلول للغير عامراً للوجود الواجب بقوله
 وان كان ما يعين به عامراً لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون
 واجب الوجوب المتعين معلولاً لما جعله متعيناً بذلك التعيين واليه اشار
 بقوله فهو علة ثم اكد بيان استحالة معنى آخر وهو ان التعيين لا يمكن ان يكون
 عامراً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة شامة فاذا كان يكون عامراً له من حيث
 هو طبيعة خاصة غير عامة وسخر لا يتخلو ما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة
 للتعين بعين ذلك التعيين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها او لا
 ثم عرض لها التعيين الاول بعد تخصصها وهذا ان شئنا القسم وان التعيين

المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة كإعامة ولا خاصة بقرانها
 وقد تخصص لمصلحة خاصة قد تخصص بعين ذلك التعيين المعلول وهو محال
 يقتضي ان يكون وجود الواجب المتخصص معلوما لعل ذلك التعيين وأشار
 اليه بقوله فان كان ذلك وما تعين به مهية واحدة فتلك العلة علة تخصص
 ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال ولقطة ذلك إشارة الى ما تعين به المذكور
 قبله وتقرير الكلام مؤكدا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به
 هيئته الخاصة المعروفة لتلك التعيين واحدا فتلك العلة اي علة التعيين
 المذكور علة مخصوصة الوجوب الواجب والقسم الثاني ان يكون التعيين المعلول
 قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعيين
 اخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعيين كاللزام في التعيين
 المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عرضة بعد تعين اول سابق
 فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعيين
 المذكور كائنا ما للوجود الواجب مع كونه معلوما لغيره وهو ايضا محال لأنه يقتضي
 كون واجب الوجود واحدا معلوما لغيره وأشار اليه بقوله وباقي الاقسام محال
 وما كان استحال ان الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثاني المنقسم
 الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منه وهو كون
 واجب الوجود واحدا وغير المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود
 المتعين الى قوله فلا واجب وحيد غير هذا لقسام الاربعة وهو كون التعيين
 لازما لواجب الوجود قوله وان لم يكن تعيينه لذلك بل لا مخرجه معلول قسميا
 ثانيا وهو كون التعيين عارضا وآمره قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
 لتعيينه وجعل ذلك الى قوله او صفته وذلك محال قسميا ثالثا وهو كون واجب
 الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فاولى بان يكون لعله مرابع
 الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا انقسم الاقسام الثلاثة
 الاخيرة وبه صح القسم الاول اتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا
 لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرر القسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه

ولم يبق هذا القسم يحمل عليه قوله وباقي الأقسام مع ولا اشتباهه في أن سائر كونه
 اشتد انطباقاً على ممتن كلامه والله أعلم بالصواب وألفاظه الأصلية المشابهة ذكر أيضاً
 أن هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعيين أمراً
 شوباً تحتية يصح عليها التلازم والتعارض ولو كان أحدهما ركناً لهما سلبياً
 لما صح ذلك وسقط أصل الدليل ثم أظن الكلام في الاحتجاج على كونها سلبين
 بحجج عنادية وإبطال الاستدلالات أو مرد على إثباتها لتكثير ذلك ولعل أن الرجوع
 والامكان والامتناع أو صفات اعتنازية عقلية حكوماً في الشبوت كالاتقاء واحد
 والاشتغال بذلك ليس بنافع ولا ضار لأن الشبهة لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم
 في الواجب الوجود الذي لا يمكن إثبات أنه سلبى وأما التعيين فلا شك في أن
 الطبيعة الواحدة لا يمكن أن يتكرر بنفسها من حيث هي واحدة بل هو في التكرار
 أن يتكرر بأمرين مختلفين إليها وسيجئ بيان كيفية تكررها في الفصل الذي يلي هذا
 الفصل وقول لفظاً الأصلية المتعارضة المتعينات لمكانات تبعثية لا شتركت في كونها تعيناً
 واختلافت بتعينات غيرهما ليس لشيء لأن تعينات الأشخاص من حيث تعاقبها
 بالمتعينات لا يشترك في شيء ومن حيث لا يشترك في شيء فليست بتعينات وقوله
 انضمام التعيين إلى طبيعة ما يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتدبير آخر
 لشيء أيضاً لأن الطبائع تبعثية بالفصل كالأنواع المركبة من الأجناس في الفصل
 أو بانفسها كالأنواع البسيطة فهي من حيث كونها طبيعة يصح أن يكون عامّة
 عقلية ولا أن يكون خاصة شخصية فكانت بانضيات معدة العموم إليها يعبراً عامة
 كذلك بانضيات التعينات إليها يصير متجانساً ولا يحتاج إلى تعيين آخر ولو كانت
 التعيين بالضرورة سلبياً لما كان عدم الشيء مطلقاً كما ظنه هذا الفاضل
 بل كان شيئاً معدمياً ومثال هذه الأعدام يصح أن يصير فصلاً فضلاً
 عن أن يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الأمور ومثالها ليستدعى
 كلاً لا يليق أن يورد في أثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو وأما قوله الواجب
 ليدان في الممكنات في الوجود وبما أنها متعلّقة فيترسب عهده فليس لشيء أيضاً
 لأن الوجود الغير العارض بمهيته يباين الوجود العارض بالمهيات بالاعراض

الذي لا يميز من تقيد الوجود به تركبه الا في السببية علم ان الوجود ليس طبيعة
نوعية يصير اشخاصا تبعيات زائدة عليه كما خذ فائدة اعلم ان الاشياء
التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلة اخرى وانه اذا لم يكن مع
الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلة وهو المادة لم يتعين الا ان يكون من حق
نوعها ان يوجد شخصا واحدا او اما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على
كثيرين فتعين كل واحد لعلته فلا يكون سوادا ولا بياضا في نفس الامر
اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه اقول قد سبق مما ذكر
في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة قد تلتها واحد نوعي واحد لم يكن تعيينها
لازما لنوعيتها كما كان تعدد اشخاصها بحسب علل مغايرة لها وان لم يكن مع كل
واحد من الاشياء سببية قابلة لتأثير تلك العلة لم يتعين ذلك الشخص والقوة
القابلة لتأثير العلة انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية
لم يتعد دبالا اشخاصا اما اذا كان تعيينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها
ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعد دبالا اشخاصا اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكر
بالعرضية عليها فاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على تحفة خاصة
على ان الواجب الوجودي يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحقبة
المتكثرة في الفصل المتقدم وهي ان التعيين اذا كان عارضا للمعرفة المشتركة
افقر الشخص المعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة الاجزاء من انواع
ثلاثة اثنين ههنا ان النوع المتكفوا بالتعيين العارض يجب ان يكون ماديا
فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بما دى النج ان واجب الوجود
ليس نوعا يشترك فيه اشخاص اما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة
لو كانت هي تكثر محالها كانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر
سلسل فالحجاب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج الى ان
ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر
لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج الى ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل
يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان

المتماثلات بغير عارض إنما يتكوها هياتها ولا على كل اشياء متماثلة بامور ذات
فان المتماثلات بالجنس إنما يتكثر بفصولها بل هو خاص همتا تلات نوعية محصلة من شأنها
ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالاعراض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط
النقض الذي ورد في الفاضل الشارح بان الوجود يتكرر في الواجب والممكن من
غير مادة قد نيب قد حصل من هذات واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته
وان واجب الوجود لا يتكرر على كثرة اصلا هذه نتيجة لما مضى واما بقوله بحسب
تعين ذاته ان التعين ليس نرايدا على ذاته فان التعين انما يكون نرايدا عند كون
الذات مقولة على كثرة اشياء مرة لوالتام ذات واجب الوجود من شئين او اشياء
يجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود مقولا
لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم اقول يريد نفى
التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنفضل ذلك في
الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المراكب
كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصلي يتقدم المركب كخشبة السرير
جزء اخر يلحق فيحصل المركب مع لحوته كصورة السرير ولا يكون وجوب الجزء
اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للتصلل
الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون
بحسب المهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام
يقضون يكون ذات الشئ المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به
فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لوالتام من شئين
او اشياء ليس الا واحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب لوجب كالمركب من العناصر
البسيطة او كان واجب الوجود ذات مهية اخرى غير الوجود الواجب انصفت المهية بوجوب
الوجوب فصارت واجب الوجود كما في الانسان المتصف بالوحدة الصاير
بدلك واحد كان الواحد من اجزائه يعني المهية المذكورة او كل واحد منها
كالشئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هف
فواجب الوجود لا تنقسم في المعنى الى مهية ووجوب وجوه مثلا ولا في الكم

الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه
 احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شئ بالقوة متى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك
 قال الشيخ وكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدماً اقول الهيولى في الكائنات
 الفاسدة يتقدم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو
 كالصورة الاولى وقال ان قيل لعل المهيمة المركبة وان كانت ممكنة لا فتقار
 الى اجزائها لكثافتها واجب الوجود لا استغناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون
 اجزائها واجبة اجنباً بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا
 واحداً لما مر والباقي يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك
 ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول
 المطلوب ههنا كون المركب ممكناً في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد
 والاقول بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر اشارة كل ما لا
 يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا متبلاً فالوجود غير مقوم له
 في مهيمة ولا يجوز ان يكون لازماً لذاته على ما كان فيبقى ان يكون عن غيره اقول
 الداخلة في مفهوم ذات الشئ اما جزء مهيمة بالقياس الى مهيمة واما تمام مهيمة
 بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم
 ذات الشئ فليس بمقوم له في مهيته بل عارض خارج فكل ما لا يدخل الوجود
 في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهيمة او تمام مهيمة فالوجود غير مقوم له في مهيته
 بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا
 يكون بسبب المهيمة فاذن وجوده من غير فالمقصود ان الوجود داخلة في
 مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل
 و الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو
 نفس ذاته وهو المراد من تحله مهيته هي نيته تنبيه كل متعلق الوجود
 بالجسم المحسوس يجب به لانه اقول الجسم المحسوس هو الاجسام الثابتة
 ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط فهو معلولاته اعني كالاتم
 الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهي صاير الاعراض الجسمانية والاخرى

يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره وهو ساير الاعراض الجسمانية
والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدر
عليه ان يتوجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان
الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قال وكل جسم محسوس
فهو متكرر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الوهنية وصورة اقول المقصود
بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم
في المعنى ولا في الحكم فيما سبق قال وايضا فكل جسم محسوس فتجد
جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته اقول وهذا برهان
الخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسم اخر
من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غيره ان كان ملكيا نوعه
في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسيا اما اذا اخذته نوعا فصلا على ما مررت
الاشارة اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه بمعنى لفظة الا
من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير
الكلام ان كل جسم نوعي فتجد جسما اخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار
جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه بانه وان كل ما تجد مشاكلا
من نوعه فهو معلول قال فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو
الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به
اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في هيئته الشيء
لان كل هيئة لما سواه فهي مقتضية لامكان الوجود واما الوجود
فليس بهيئة لشيء ولا خرم من هيئة شيء اعني الاشياء التي لها هيئة لا يدخل
الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمقتضى
فصل بل هو منفصل بذاته يريد نفي التركيب بحسب الهيئة عن الواجب
فتبين اولاه انه لا يشارك شيئا في هيئته لان هيئة ما سواه ليس بالوجود
بل انما يقتضى ان كان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب

ثم احتمل ان يتوقف حكم هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب
 مشارك الوجود الممكنة في الوجود فقال واما الوجود فليس بمهية شئ ولا جزء
 من شئ بل هو طار على اشياء التي لها مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو
 كونها في الخارج فهو اما عارض لها من حيث هو معقولة على وجه ما فاذن واجب
 الوجود لا يشترك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج
 الى ان ينفصل عن الاشياء لمعنى فضلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال
 بعد اشتراك في امر ذاتي يكون اما بالافصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك
 فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك محالة بما ورد ذكره
 فلا وجه ليرادها والاستغفال بحراسها وقوله ان الشئ التزم في الهيئات الشفها
 انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بما مرزايه اذ قال الوجود لا يشترط اشتراك
 بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم
 امر زائد في الاعتبار فقط والشئ لا ينبغي الاعتبار عن الواجب والشئ لا يضرب
 باعتبار عدم شئ له مركبا وايضا الشئ المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في
 انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته المشئ غير ذاته اما يحتاج الى ذلك في
 انفصاله عن تحقق اخر مثله قال فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل
 اقول قال الفاضل شارح هذا مبنية على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل
 وقد بينا ما فيه من البحت في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان
 نفى التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فبقى الحد المقضى لذلك عنه
 ثم ان كان المقصود هو نفى التعريف للحدى فالجواب انك نقلت في المنطق عن
 الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حد في
 غير مركبة من الاجناس والافصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل اليها
 صورة هالي حاق الملازمات وتعريفها بما لا يقصر عن التعريف
 الحدود ههنا ما ذكرته في المنطق ولم يزد عليه شيئا فواجب الوجود اذ ليس
 بمركب فلا حد له واذ هو منفصل للحقيقة عما عليه فليس له لازم يوصل
 تصوير العقل الحقيقية بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذا لا تعريف له

يقوم مقام الحدوهم وتنبية، بما ظن ان معنى الوجود لا في موضوع بل في الاول
وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ لان الوجود لا في موضوع
الذي هو كالرسم الجوهر ليس تعني به الوجود بالفعل وجودا لا في موضوع
حتى يكون من عرف ان زيد اهو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل
لا في موضوع اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحل على الجوهر كالرسم
وليشترك فيه الجوهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه مهية و
حقيقته انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا المحل يكون على زيد وعمر ولذا استها
لا لعللة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في
موضوع فقد يكون له بعللة فكيف المركب منه ومن معنى زيد فالذي يمكن ان يحل
على زيد كالجنس ليس صحيح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس في امهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب كالمهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الوجود بالفعل
مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشيء
فان الوجود لما لم يكن من مقومات المهية بل من لوازمها لم يصير بان يكون لا في موضوع
جزء من المقوم فيصير مقوما لا لاصلا باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا لغيره
التي هي موجودة في موضوع اقول هذا السؤال يرد على قوله الواجب لا جنس
وجواب عنه بالتنبية على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة
اشاراة الضد يقال عند الجوهر على مساوى القوة ممانع وكل ما سوى الاول
مفعولة له والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد الاول من هذا الوجه
ويقال عند الخاص بمشارك في الموضوع معاقب له غير مجامع اذا كانت غاية البعد
طبائعا والاول لا يتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه
وهو غنى عن الشرح تنبيه الاول لا ضد له ولا نداء ولا جنس له ولا فصل له
لاحد له ولا اشاراة اليه الا لصرح العرفان العقلى اقول الذم المثل والنظير و
والباقي ظاهر تنبيه الاول معقول الذات قائمها فهو قويم بريئ عن العلل
والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات مجالزا ايدة وقد علم ان ما في هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته اقول ارهيد اثبات العلم الواجب الوجه فقال الاول

معقول الذات لانه غير هادى قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قويم فقد
 مرت تفسير القويم برئى عن العلايق اى عن جميع الخفاء المتعلق بالغير وعن العهد اى
 عن انقاع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى ذلك لقائل فى الامر عهد
 اى لم يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدة على فلان اى ما أدرك
 فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اى عن المهيولى الاولى وما بعدها من
 المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالمهيئات وعن غيرها مما يجعل
 الذات مجالزايدة اى عن الشخصيات والعارضات التى يصير المعقول بها مخصوصا
 او محيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احواله على ما تبين فى النقط الثالث تنبيه
 تأمل كيف لم يحتج ببياننا فى ثبوت الاول ووحدايته وبرائة عن الصفا
 الى تأمل بغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان
 ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال
 الوجود فتشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر
 ما بعده فى الوجود والى مثل هذا الشير فى الكتاب كالحق سزيم اياتنا فى
 الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول هذا حكم لقوم ثم يقول
 او لم يكن يربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون
 بكلامه اقول المتكلمون يستدلون بمجدوث الا حياضه والاعراض على
 وجود الخالق وبالنظر الى احوال الخليفة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء
 الطبيعيون ايضا يستدلون بوحدة الحركة على محركها بامتناع اتصال الحركات
 الا الى غاية على وجود محرك اول غير محرك ثم يستدلون عن ذلك على
 وجود مبدأ اول واما الطبيعيون فيستدلون بالنظر الى الوجود وانه واجب او
 ممكن على ثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على
 صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعالها عنه واحدا بعد واحد
 فذكر الشيخ ترجح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك
 لان اولى البراهين اعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
 الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا

كان للطلب علم لم يعرف الا بها كما يتبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين
في قوله تعالى سيزيم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهما انه الحق او لم يكن
به ربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبه الا تشهدا دآيات الآفاق والا نفس على وجود
الحق ومرتبه الاستدلال بالحق على كل شيء بأمراء الطريقين ولما كانت طريقة قومه
اصدق الوجهين وسيزيم بالصدقين فان الصدق هو ملازم للصدق

الفصل الخامس في الصنع والايداع

يريد بالصنع ايجاد شيء مسبق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا المنط
وبالايداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد
وهما انه قد يسبق الى الاوهام العامة الى تعلق الشيء الذي يسمى منه مفعولاً بالشيء
الذي ليسمونه فاعلاه من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولاً والفاعل
فاعلاً وتلك الجهة ان ذلك اوجد وضع وفعل وهذا اوجد وضع وفعل وكل ذلك
يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه
اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل على حق انه لو فقد الفاعل حاز ان يبقى المفعول
موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثير منهم
لا يتحاشون يقولون جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لا
العالم عنده انما احتاج الى الباري تعالى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى
كان بذلك فاعلاه فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد
ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري
تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقراً الى موجود آخر والباري
تعالى ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحو توضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان
يفتقد في هذا القول الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما
هو للجهة المشتركة بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول
بعد عدمه عن الفاعل اعني اخذ الفاعل آية فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه
حتى ان في الفاعل بقي المفعول موجوداً وانما حما اهل التميز منهم على ذلك
شبهان أحدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والمثلان

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون
 تخصيلا للحاصل وهذا خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى
 الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذا ن كان الفاعل ايضا كذلك
 ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامة الى قوله بعد ما لم يكن
 اشارة الى تقرير الهم حسب ما يعتقد العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد
 فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر هل التميز منهم
 في ذلك واستدلوا لهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون
 ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمون لا يقولون بذلك وذلك انهم
 وان لم يجعلوا الجوهر حال بقاءه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى
 الاعراض غير باقية بوجودها الفاعل فيه كالعرض للمشي بالبقاء عند
 من ثبتته منهم او غيره من ساير الاعراض عند من لا يثبتته فمضى لاء وان لم يجعلوا
 محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في
 وجوده فاذا ن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث وانما من عداهم فهم
 القائلون بذلك وقوله لان العالم عند لا يحتاج الى اليا ترى الى قوله حتى يحتاج
 الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا
 الى اليا ترى من حيث هو من جود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني
 تنبيه يجب علينا ان نخلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء
 البسيطة في مفهومه ونحذف منه ما دخوله في العرض دخول عرضي اقول
 لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
 ان لا مفعول او مصدوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشتق
 بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد عدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة
 ونظرفيه جميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي
 مقارن لذلك البعض بالعرض لتعيين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت
 لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد عدم بسبب شئ للتخفيف قال فنقول اذا
 كان شئ من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد عدم بسبب شئ ما فانا

نقول له مفعول ولا ينال الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا واعلم
 واخضر حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيق كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء
 ويحرك من الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غير بطبيع او تولد او غير
 ذلك او بشر من مقابلات هذه فلمسا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحوائج
 هذه الامور فائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانفق
 له فاعل والدليل على هذا المساوات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة
 او بقصد او بطبع لم يكن او مرد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكررا
 في المفهوم اما النقص مثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا
 قال فعل بالطبع كان كانه قال فعل ما فعل الى واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل
 يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان اقول
 معناه انا نغبره من اعين معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على
 الآخر مساويا بحق يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اهم حتى يكون كل
 محدث مفعولا ولا ينعكس واخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل
 ببيان كيفية التفاوت بين العيينين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
 اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لعنه المفعول وآشار الى
 الزادات فذكر اول التريك فان المحدث قد يكون محدثا ويحرك من الفاعل
 وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة تقابل المحدث بآلة من
 وجه وهو ظاهر وبقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين
 يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولاً
 اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث
 بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما مقابلات من وجه والحدوث بهما
 ظاهرا المقصيح بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او
 بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون
 الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله هو اخص من الاحداث المطلق الحكماء
 يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله ههنا على انه مساو للاحداث

واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله بمعنى المحدث على انه
 مساو للفاعل واسأله مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب
 وان كان هذا البحث لفظياً وذلك لان الزيادات ليست بداخله في مفهوم
 الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملاً على بعض تلك الزيادات
 لكان انضمام مقابله لك البعض اليه في اللفظ مقتضياً للتساوي وكان انضمام
 غيره ذلك البعض اليه مقتضياً للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل
 الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلزمون كون احد هم أكثرها
 والثاني تناقضاً ويصحون به فلا معنى لالتزام ذلك عليهم قال والانصاف
 ان الحق معهم لان اهل اللغة لا تسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلة للتبريد
 في مثال هذه المباحث الى الادب ما عدا ذلك كما مر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا
 البحث خاصاً بلغة دون لغة ولذلك لا يقع الشئ على احد الفاظ الفعل والصنع
 والايجاد مع اختلاف ذلك لا تقا في اللغة العربية بل اوردها جميعاً شبيهاً
 لما ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك
 المعنى مجرداً والايجاد والصنع كاهما اشمل لاعتبار شئ آخر فنضع الفعل بازاء ذلك
 المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل
 واهل اللغة بان الله تعالى فاعل بيطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل
 في اللغة هو الفاعل بالارادة فزاد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف
 ولو انهم قالوا نحن نضطر على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل
 فنقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون
 للنار فاعل لاحراق ولا للماء فاعل للتبريد فليس بشئ والدليل عليه ما جاء
 في كلامهم ترقوا اول البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بايد انكم ما يفعل
 باشجاركم وقول الشاعري وعيدان قال الله كننا نكنا نغولان بكهالبا ما يفعل
 للحر ومثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبما الجملة اذا جاز من حيث
 اللغة ان يفعل البرد والخمر في المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى
 احد انه جاز فغلبه الدليل مع ان دعوى الجاز يقتضي بسليم صحة الاستعمال

وذلك يدل على خلق الكلام عن التناقض على أن اهل اللغة فسروا الفعل بأحداث شيء
ما وهذا يدل على ما ذهبنا اليه **قال** فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان
بعض مفهوم الفعل هذا فليس يضرب نأ ذلك في غرضنا في مفهوم الفعل وجود وعلم وكون
ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق
بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل
ولا بمفعول فاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد
العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واما وجود ما ليس بواجب
الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكرناه اصطلاحهما
على انه معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سلب ما ساء كان هذا
المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلاح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضرب في مقصودنا في شرح في تحليل ذلك المعنى
وذكر انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين
ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا
ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات
يلحقها اوصاف بحسب موقتها لاذ واما لا شيء آخر فبقي ان كون المتعلق بالفاعل
هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو
اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والا قول اعم من
الثاني وسنبين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل ولا بالذات
ايهما وقد ذكرنا في الشارح ان البحث ههنا اما لتعين الشيء المحتاج
الى الفاعل او لتعين سبب الاحتياج وكلام الشيخ يحمل ويحمل لهما
الا ان حمله على الاول اولى وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو لا مكان
وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كسفية
للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الوجود والمتأخر عن الاحتياج الى الفاعل
المتأخر عن علّة الاحتياج فهو كان الحدوث علّة الاحتياج لتأخر عن نفسه
بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنه غير متعلقة بمقتضى الكتاب

تكملة وامتار فالان نفسية لاى الامر ين يتعلق فنقول ان المفهوم
 كونه غير واجب للوجود بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما
 واجب الوجود لغيره دائما والثاني واجب الوجود لغيره وقتا ما فان هذين يحمل
 عليهما واجب الوجود لغيره وليسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم
 او يمنع شئ من خارجا واما مسبوق العدم فليس له اوجه واحد وهو في مفهومه
 اخص من مفهوم الاول والمفهوم ان جميعا يحمل التعلق بالغير واذا كان معيلا
 احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهومهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واو لا
 ولا اخص بعده لا ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى
 لو جاز هننا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد
 نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو سبب الوجه الآخر ولا هذه
 الحقيقة دامة المحل على العلوكات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاي دائما وكذا الذي
 لكن مسبوق العدم فليس هذا الوجود وانما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى ليستغني عن ذلك
 الفاعل يريد ان يبين ان وجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل في التقدم
 هو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره ومتعلق بالغير اجم لكونه محدثا مسبوقا
 بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور قد ذكرنا ان الاول من
 هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود وهو الواجب بغيره دائما
 والمسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فان الواجب بالغير يشتمل هذين
 القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالواجب بالغير
 من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه
 قضية جعلها صغرى قياس وكبر او ان كل معنيين احدهما اعم من
 الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم او لا وبالذات ولا اخر
 بعد بسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم
 ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فان لو كان لحوقه للاخص
 بذاته لما كان لاحقا لغيره لاخص ولما ثبت ذلك انتم القياس المذكور ان
 التعلق بالغير الواجب بغيره او لا وبالذات والمسبوق بالعدم ثانيا وليس عليه

يعني بسبب الوجود بالغير ثم أكد ذلك بأن التعلق ليس للمسبق بالعدم بسبب
كونه مسبوقاً بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجباً
لغيره بل كان واجباً لذاته مع كونه مسبوقاً بالعدم لم يكن لا
تعلق بالغير فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه
واجب بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبق بالغير
دائماً لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا
التعلق للمفعول كالمين دائماً بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان عللة التعلق
لو كان ايضاً لعدم المفعول مسبوقاً بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضاً
دائماً لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبق بالعدم في جميع اوقات
وجوده وليست خاصة بمحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستقنياً
عن فاعله فهذا اتقرر ما في الكتاب واعتبر من انه اصل الشارح على الشيخ فقال انه
تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه الحاجة وذلك انه اطلب في الفصل الثاني
في المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه
ولم يتكلم في عللة الحاجة هي الحدوث ام لا والدايم هل يقتضي مؤثراً لا وهذا
هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والمغيب الدائم ليس الا الدائم
يصح ان يكون مفتقراً الى المؤثر والمنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الى البيان ان وجود الحادث مفتقراً الى الفاعل اذ لا خلاف
فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شئ متعلق بفاعله
فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثاً او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر
النظم واعترف به هذا الفاضل بكانه من الواجب ان يتحقق الحق في ذلك فحققت
في الفصل السالته انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق
هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقاً بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك
التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه
يتم ذلك منه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب

المتعلق هو الوجوب بالغير فظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائما
 متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علته الحاجة
 اهولا مكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان
 هو الحدوث وكان المحدث محدثا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا
 بضر كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير
 متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ بهذا البحث واما قوله انه
 لم يتبين ان الدائم هل يفترق الى مؤثر ام لا فليس بشئ ايضا لانه بين ان الواجب
 بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا
 لغير كان مفترقا ولا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضنا ههنا نقر قال والتحقيق
 ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم
 على تقدير كونه لازما معلولا لعلته لازمية لكنهم نفوا القول بالعللة والمعلول لا
 بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المعثر في وجود العالم قدرا واما الفلاسفة
 فقد اتفقوا ان الانزلي يستحيل ان يكون فعلا فاعل مختار فاذا قد حصل
 الاتفاق على ان يكون الشئ لازما ينافي اقتضاه الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره
 على العللة الموجبة واذا كان الامر كذلك فظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة
 اتقوا هذا اصله عن غير تراض الخصمين وذلك لان المتكلمين بارهم صدرت كتبهم
 بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعضي لفاعل فضلا عن ان يكون
 فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكرنا بعد ثبات حدوثه محدثا الى محدث وان محدثه
 يجب ان يكون مختارا لانه لو كان مسوجيا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكرناه
 او لا فظهر انهم متعين بحدوث العالم على القول بالاختيار بل بنفي الاختيار على الحدوث
 واما القول بنفي العللة والمعلول فليس بمعتق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من
 المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول
 قدما ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته لسعة وبين
 ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شئ ان احضرنا وعن التصريح به لفظا لا تحصيل
 عند ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العللة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث

وأما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الانزلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار
 بل ذهبوا الى ان الفعل الانزلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل انزلي تام في
 الفاعلية وان الفاعل الانزلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير
 انزلي ولما كان العالم عندهم فعلا انزيا اسندوه الى فاعل انزلي تام في
 الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم
 انزيا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل
 ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست
 كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع
 الجسمانية على ما سيبيح تبعية الحادث ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس قبليّة
 الواحدة التي هي علم الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجه
 بل قبليته قبل لا يثبت مع التعدد مثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد
 قبليّة باطلة وليس تلك القبليّة هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد كادات الفاعل
 فقد يكون قبل ومع وبعد فهي شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتضم على الاتصال وقد
 علمت ان مثل هذا الاتصال الذي توارث الحركات في المقادير لم يرألف من
 غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجبه غير قاصر الذات متصل
 اتصال المقادير اعني الزمان الا انهم يتعرض تسميته في هذا الموضع بعد وبيان
 ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعدية هذه مضافة الى قبليّة قد زالت فله قبل
 لا يوجد مع البعد لا قبليّة الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل و
 البعد معا معا بل قبل نزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبليّة
 هي نفس العدم لان العدم كان قبل فقد ينضم ان يكون بعد ولا نفس الفاعل
 لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويصير فهو
 غير الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا بقطع مسافة تكون
 حدود هذا الخاءث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث
 يكون بغير ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلات وبعديات متصرفة وتتجدد
 مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال

المسافة والحركة وقد تبين في المذهب الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء
لا يتجزئ فاذا ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير فار الذات متصل اتصال
المقادير وهو المطلوب في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الهوية والشيء
مقدّمه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى مهمته ولذلك
وسم احد الفصلين بالتبني والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعات
واما امور دهاهنا لاحتياجها اليها كونها غير مذكورة فيها مضى من الكتاب واعلم
انه انما نبهنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والبعديّة
الحاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعديّة اللتان لا يوجدان
معاً وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لانه بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان ذلك لآخر والقبلية والبعديّة للشيئين بسبب الزمان
واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صاحبة للحقوق هذين
المعيتين بها الاشياء آخر فاذن ثبت هذين المعيين يدل على وجود الزمان ولا
يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما كما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما
سائر الاقسام القبلية والبعديّة بانهما اللتان لا يوجدان معاً ايضاً ليس بتميز
حقيقي لان العلول يجري مجراها في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروفاً
الابنية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعديّة اللاحقتان بالزمان اضافتان
بالزمان لا يوجدان معاً الا في العقول لان الخبرين من الزمان اللذين يلحقهما
القبلية والبعديّة لا يوجدان الا في العقول معاً فكيف توجد الاضافة
اللاحقة بهما لكن ثبتهما في العقل شيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان
ذلك الشيء وكذلك استدلال الشيخ بغرض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه
واذا تقرّر هذه للمعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبلية لو كانت
موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية آخر
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته
ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو الموجود
المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الأزمان

اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في حق قبلية اخرى
 يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني و
 يندفع ايضا اعتراضه بانهما اصنافان عقليتان يجبلان يوجدان معا وقد قيل انهما لا
 يوجدان معا هف وذلك لانهما اصنافان عقليتان يجيب ان يوجد معا وضاهما
 والعقل ولا يجبلان يوجدان في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم
 لو انصف بالقبلية الوجودية للزم انصاف العدم بالموجود وذلك لان العدم
 المقيد لشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح في حق الاعتبار العقلية
 به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان
 على بعض هو هذا السبق المذكور في علم الحوادث ووجوهه تعينه فيلزم من قولكم
 هذا ان يكون للزمان زمان اخر والفرق بان الزمان مقتضى لذاته فلذلك استغنت
 القبلية والبعديّة والبعديّة الخارجيّة ضان غير عنه ليس بمفيد لوجهين الاول
 ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهيّة استحالة تخصيص بعضها بعضا بالتقدم
 دون البعض الاخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الاخر بمهيّته فيكون الزمان
 غير متصل بل موكبا من آفات التثنية ان تجوز وجود قبلية وبعديّة لا يوجدان معا
 في جزئيين من الزمان من غير زمان تغايرهما يقتضي تجويز كون العدم وجودا للحوادث
 من غير زمان تغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعديّة
 يمكن مع القول يكون كل جزء من الزمان مسلبي فابجزء آخر ولا يمكن مع القول
 بحدوثها اول الحوادث لانه يناقض الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى
 قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لو يوجد معه لانه اليوم ايضا لم يوجد مع
 الغد وان سلمناه ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اصنافا عارضة
 لهما مغايرة لذاتيهما كان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي
 حصل فيه الامس وحين يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لو يوجد معه
 بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حيث كان امس فلفظ كان مشعرة بمضمر زمان
 وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان اخر قال والقول بمعية الزمان الحركة
 ايضا يقتضي مثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له

مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم
 فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذ افرض له اجزاء
 والتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء فيهما متقدمة
 ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم
 وتأخر الاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا يثبتى آخر وهذا معنى لحوق التقدم
 والتأخر الذاتيين له واما له حقيقة غير عدم الاستقرار فيقارن بعدم الاستقرار
 كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضا له وهذا هو الفرق
 بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاننا اذا قلنا اليوم
 وامس لم يجتزى الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهومهما يشتمل على
 معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود اجتجنا الى قتران معنى التقدم باحدهما
 حتى يصير متقدما واما المعية بمعية ما هو في الزمان غير المعية بالزمان اعني معية
 سببين يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضى نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى
 الزمان هي من ذلك الشيء والاخرى يقتضى نسبتين بشيئين يشتركان في منسوب
 اليه واحدا بعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاول الى زمان تغاير الموصوفين
 بالمعية ويحتاج في الثانية اليه المتشاكسة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير
 الحال لا يمكن الا الذي قوة تغير حال اعني الموضوع هذا الاتصال اذن متعلق بحركة متحركة
 اعني تغيرا لا سميها كما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورانية
 وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان ملا قد يكون البعد وقبل قد يكون اقرب فهو كم
 مقدّم للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لامن جهة المسافة
 بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان **اقول** يريد بيان مهية الزمان
 وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في التقدم لا يمكن ان يوجدا
 الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشيئين يصح منه التغير وهو الموضوع
 لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود
 بتغير هو عرض وتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التعيين الواقع لا دفعة
 يسقط حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومنه **والبيان المذكور**

في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقاً بزمان وكل زمان
 له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب
 كون الزمان متصلاً لا الى اول الحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول
 لوجوب تناهي الامتدادات ولما سياتي في اللفظ السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة
 يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير
 كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النزع المتصل فالزمان كغيره
 التغيير عن الحركة وصرح بتسميته وثبوت مهيته وعند نبسطها فقال وهذا اهل الزمان
 ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
 اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة
 تزيد بزيادة المسافة وتقصا بقصاها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان
 وينقص بقصاها وتقصا بقصاها واجزاء تقدم بعضها على بعض مقدماً وصغياً يوجد المتقدم
 والمتأخر بحجتين في الوجود والحركة تجري بتجزيه المسافة ويصير بعضها متقدماً وبعضها
 متأخراً باجزاء تقدم اجزاء المتساوية وتأخرها الا ان المتصل والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المنقطع
 والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة
 المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء
 بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متأخر ومتقدم وانما
 لو صدها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في
 المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما وجد
 المتأخر والمتقدم من المسافة معاً فيكون المتقدم والتأخر في الحركة خاصية
 يلحقها من جهة ماها للحركة ليس من جهة ماها للمسافة ويكونان معدودين
 بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث
 لها في المسافة تتقدم وتأخر ولها مقدار ايضاً باجزاء مقدار المسافة والزمان هو هذا
 العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذ الفصل الى متقدم ومتأخر لا بالزمان
 بل في المسافة والا لان البيان تحديداً بالدور وهذه عبارة وغرضه بيان
 هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضه ايضاً هذه النكتة الاخيرة استشارة

كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا
وليس هو قدرة القادر عليه ولا كان اذا قيل في الحال انه غير مقدور عليه لانه
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن
في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فلهذا يثبت ان هذا الامكان غير كونه القادر
عليه قادر عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو
اضافي فيفتقر الموضوع ما للحادث بتقدمه قوة وجود موضوع **اقول** يريد بيان
كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل
وجوده اما متمنع الوجود او ممكن الوجود والا لاول محال فالثاني حق فاذن له امكان
وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب
في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير
المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا
كونه ممكنا امره في نفسه وكونه مقدورا عليه امره بالقياس الى القادر عليه
فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا
بنفسه لانه الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض ممكن
ان يوجد وبالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم ممكن ان يصير
ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضلي لا مورا لاضافية
اعراض ولا عرض لا يوجد الا في موضوعا فاذن الحادث يتقدم امكان
موضوعه وذلك الامكان قوة الموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الحادث
فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان
صورة فخذ تقريره في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض ولنا بالذات كوجود البياض اما الامكان
بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس لشيء وجاذا اخر له او بالقياس
الى صيرورته فهو كذا يقال للجسم يمكن ان يكون ابيض ويوجد
له البياض ويوجد الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موضوعا

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موجود معها وهو محلها كما
الامكان بالقياس الى وجود بالذات للشيء فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخلو
اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما في البياض
يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان
في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل ووجود
ذلك الشيء واقا ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة
له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وما كانه لا يمكن ان يتعلق
بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون جوهر قائما بنفسه لكن
الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون
الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقة فهو عارض له وقد
فرض غير عارض لشيء هف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون
محدثا فهو ان كان موجودا كان دايما الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع
الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا وصورا او مركبات
او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حاله فيها وامكانات هذا الاشياء يكون
قبل وجودها وتعتبر عنها بالقوة فيقضي هذه الموجودات في مرادها بالقوة
وهي تختلف بالبعد والقريب وتزول وغناها مع خروج الموجودات من القوة الى
العمل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات
الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم
بالقياس الى وجودها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب
لا يمكن ان يكون فوق واحد وبالامتناع لا يمكن ان يوجده في
الخارج والموصوف بالامكان موصيات كثيرة مختلفة هي موجودات للعالم باسرها
وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فكذا ما اردت تحقيق في هذا
الموضع لزال الاشكالات التي فيها هذا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح
الشيء قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم

معارضه ذلك بانه موصوف بحبانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه
ثم معارضته للمعارضه بالمتنوعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيًا صريحًا
خطب يقتضيه عدم التميز بين الاعتبار العقلية والامور الخارجية واما قوله
لو كان الامكان موجودا كان واجبا وكنيا والا قول محال لكونه وضعًا لغير
والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان
في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس
بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك
الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما
بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع
الاختيار كما هو في التقدم لا يتوقف وجود شئ في العقل دون الخارج جهل لا ت
الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع المطابقة
والاعتبارات العقلية لا يوجد في العقل على انها صورة شئ في الخارج بل
على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج
من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله
امكان الحادث لا يجوز ان يكون حاصلا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا
لشئ ولا يجوز ان يكون حاصلا في غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصلا في غيره فالجواب
ان امكان الشئ قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ في موضوعه
بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه
فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة
المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه
ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود
المتضافين فهو ما يتحقق بعد ثبوت المهيبة والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على
الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضافين
ولكن يكفي ثبوتها في العقل ولا يجب من ذلك تقدمها عليه في الخارج لكنه من
من حيث تعلق موضوعية الثابتين في العقل بالوجود في الخارج يستدعي

لا محالة وضرباً موجزاً في الخارج كما مضى في التقدّم بعينه وأما قوله الحكم يكون
 الامكان متعلقاً بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى
 فانها ممكنة معها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما هو من الفرق بين
 الامكانين عند تعلّقهما بما في الخارج وان الامكان مثل هذه الاشياء صفة لهياتها
 المحرّدة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع
 والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها
 ويكون بهذا الاعتبار كاضافة المضاف اليه وأما قوله او قيل الشيء لا يحدث الا اذا
 صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان
 اما الصغرى فلان الادوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها
 كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل
 الحدوث فوجود الحدوث كان موقفاً اما على وجودها او على عدمها والا قول
 يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما
 يقتضي بعدها واما الكبرى فلا موقف للجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار
 وجوده واجباً فضلاً عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر
 عنه ولا متقدّم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه
 لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرايط يستجوعها الحركة المتصلة التي لا اول لها
 الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشمل العلم الالهي على ما به تشبيه الشيء
 قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل العبدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج
 الآن من الجملة الى ان يكون باسحقاق الوجود وان لم يمنع ان يكون في الزمان معاً
 يريد اثبات الحدوث الناق للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيّاً
 على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخراً عن لا
 وجوده تنقسم الى زمانى والى ذاتى لا تنقسم التأخر اليه ما قدم الشيخ تحقيق
 معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي وأعلم ان تأخر الشيء عن غيره
 يقع لخمس مبان على كحقيق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمكان
 او الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفان اول ثالث بالشرف والرابع

بالطبع والحامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحدة وهو التأخر
 بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجاً الى آخر في تحققه ولا يكون
 ذلك الآخر محتاجاً الى ذلك الشيء فالحاجة هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه
 فلا يخلو ما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراذه يفيد وجود
 المحتاج اولاً ويكون المحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو حركة
 المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالا اعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير
 بالقياس الى الواحد كالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك
 عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه
 الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير ان يكون فان المتقدم
 يمكن ان يوجد لا مع المتأخر الى المتأخر فلا يمكن ان يوجد لا مع المتقدم
 وربما يبق لبعض المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات
 والتشخيص استعمالهما في قاطيع غورياس الشفاك ذلك وذلك انه قال
 عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يتقدم المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية
 والذات اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك تأخر بالذات والدليل
 عليه انه يمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو واحد قسميه
 ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره
 عماله بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعلى
 الذي اتى بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان التأخر بالزمان
 او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدماً وهو هو لا ب
 المقضى لتأخره هو عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض
 متقدماً وهو هو لا المقضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه
 الذي يكون استحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون
 في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يكون في الزمان مع المتقدم
 بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما
 بالايمان العام السامع للوجوب واللا وجوب وهو قولي له وان لم يجتمع ان يكون

في الزمان معاً قال وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه
 فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واقماً
 الاخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود
 لا عنه وليس يصل الى ذلك الا ما راعى على الاخر وهو بيان للتأخر بالذات بتقريره
 في بعض اقتسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعنى
 التأخر كما معلول مثلاً عن آخر يعنى المتقدم كما العلة مثلاً ووجود المتقدم ليس
 عن التأخر فما استحق التأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه
 الحصول من علته ان كان له علة فاما المتقدم فليس يتوسط التأخر بينه
 وبين علة في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن التأخر وليس يصل الى التأخر
 من ذلك العلة الا ما راعى على المتقدم وذهب لفاضل الشارح الى ان المراد ان
 العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات
 المعلول ووجوده كما كانت امرى هذا التفسير مطابقا لفاظ الكتاب
 فقال وهذا مثل ما يقرب من حركة يدي فتحرك المفتاح او تحرك المفتاح
 ولا تقبل تحريك المفتاح فتتحرك يدي او تحرك يدي فان كان معاً في الزمان
 فهذه بجدية بالذات هذا اليراد المثال المتقدم الذي ومعناه واضح واعتراض الفاضل
 الشارح على التقدم بالعلوية فقال ان حركات المراد من تقدم العلة على المعلول
 حركاتها من شدة فيه كان معناه قولنا العلة متقدمة على المعلول ههنا
 المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا اذكر ارجال عن الفائدة فان كان المراد شيئاً
 آخر فلا بد من افادة تصديقه وجعل قوله الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا ما
 على العلة بياناً لذلك ونسبه الى الجائر وجعل التمثيل بحركة اليك والمفتاح
 بياناً آخر غير ونسبه الى الركعة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود
 على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الفرض من هذه
 البيانات ولا مثله تعريفه ولا اثباته بل الفرض بيان امكان انفكاكه عن المتقدم
 الزمان فان الجمهور يظنون ان وجود المتقدم الزمان في شرط في وجود هذا التقدم قال
 قرأت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته مستقدياً عن غيره ومثل

حاله من غير تلبية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا
 يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فانك لا يكون له وجود قبل
 ان يكون له وجود هذا هو الحدوث الذاتي لما مر عن بيان معنى التأخر الذاتي
 شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقديره ان حاله
 الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله
 بحسب غيره قبلية بالذات لان امر تقاع حال الشيء بحسب ذاته ليستلزم ارتفاع
 ذاته وذلك يقتضي امر تقاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما امر تقاع الحال
 التي بحسب الغير لا يقتضي امر تقاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن
 بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم
 يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه
 انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبار
 لا يكون الا في العقل فالحال التي لمسه تجرد عن الغير اما العدم واما ان لا يكون
 للموجود ولا عدم واما وجوده فهو حاله بحسب الغير فاذا وجوده مسبق
 اما بعد مساو ولا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن
 لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق الوجود فان المستحق
 للاوجود هو الممتنع فاذا وجوده مسبق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم
 او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون
 له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث
 هو هي فلهذه الحالة لا يستحق العدم او الوجود والا لكان ممتمعا
 لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب
 ان المهيبة المحجزة عن الاعتبار لا تثبت لها في الخارج هي وان كانت باعتبار
 العقل لا يخلو من ان يعتبر اقامه وجود الغير ومع عدمه او لا يعتبر مع احدهما
 لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع
 وجود الغير لم يكن اصلا فاذا انفرادها هي لا كما اذا اقيست الى الخارج وهذا
 معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجرديها عن الوجود

والعدم معاً ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ اولا لا يكون له وجود لانفرد
ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى
السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه
معنى الوجود لو انفردت مهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك المهيته عن اعتبار
الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات تنبيه وجود المعلول متعلق بالعللة
من حيث هي على الحالة التي لها يكون علته من طبيعة الارادة او غير ذلك ايضاً
من امور يحتاج الى ان يكون من خارج لها مدخل في تميم كون العلة علة
بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدر او المادة حاجة النجار الى الخشب
او المعاون حاجة النشار الى نشارة اخرى والوقت حاجة الآدمي الى الصيف وال
الداعي حاجة الأكل الى الكعك او الزوال ما نه حاجة الفسار الى الزوال الدجى يتبدل
يفته على ان المعلول لا يتخلف عن علته الخاصة فذكر ان وجود المعلول متعلق
بعلمته المستبقة لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والآلة
كالطبيعة المقتضية للحركة لامع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور
فان علة هاتين الحركتين لا يتحصل من وجود الآلهما وكذلك الحالة التي
للفسار الناتية التي يصير بها علة للحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون
للعسل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما
يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستاً منها
يمكن ان يشتمل عليها فتحة وهوان يتن تلك الامور يكون اما وجودية واما معدنية
والوجودية يكون اما شيئاً يضاف الى العلة ليمكن من العلوية او شيئاً لا يضاف
اليها ولا اول اما شئ يتوسط بينهما وبين معلولها كآلة واما شئ لا يتوسط
وهو اما ذات يضاف اليها كالمعادن او وصف لها كالذامى والشئ الذي لا يضاف
اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالتزمان والعدمية كزوال
لما كان في الوقت حاجة الآدمي الى الصيف اى حاجة متخذ الادبير وهو
منسوب الى جمع الادبير والادبير على ادم كما فيق وافق وهو الجلد الذي

لم يتمد باختمه وبمجموعه ايضا على ادمه كغريف وارغفة فالمشوب اليها اذ
 بقدر الالف والذال او ادمي بمذال الف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجود
 لوجوده للصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة
 قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال هو صوابه
 فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة النسل الى نزول الدجن هو اناس
 الغيبر السماء وههنا الصحو وعلى نزول المانع اعترض القاضل الشارح
 بانه مقيد عدمه والعدم لا يكون جزء من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ
 لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تميم عليتها
 وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة معها ما يمنعها عن التاثير لا يكون علة
 بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء
 وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل يعني ان يكون علة لما هو مسألة
 كما في عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق
 ويصير جزء من المفهوم عن علة التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل
 وقال وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي بها علة بالفعل
 كان ذاتها موجودة على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا لما ذكره الامور التي
 يتم بها عملية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بهما ذكر ان عدم المعلول يتعلق
 بعدم شيء من تلك الجهة انما عدم حال من الاحوال المعبرة في العملية بالفعل وحدها
 وما عدم ذات العلة ومطلقا قال فان لم يكن شيء معتوق من خارج وكان
 الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود
 الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة عارضة او غير ذلك وجب
 وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايضا فرض ابدا كان ما كانا
 ابدا او وقتا ما كان وقتا ما أي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن ههنا
 علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة في وجود المعلول من قوت
 على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يبق
 الاعليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واتي الامور

فرض ابداً او وقتا مادون وقت كان ما بازائه مثله قال واذا جاز ان يكون
كل شئ متشابه الحال في كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمداً
فان لم يسم هذا مفعولاً بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضائقة بعد ظهوره
اذا جاز ان يكون علة تأمة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الى الابد
فكل شئ لا يتجدد لها مثال ولا يزدول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب
عنها دائماً واما قال لم يبعد وان كان من الراجح ان يقول وجب ان يجب
عنه سرمداً الا ان مقصوده ههنا ان لا استبعاد فاق الجمهور ليستبعد كون وجب
معلول دائماً الوجود وايضاً القطع بوجود علة هذا شامها مبنى على ان العلة الاولى
يقتنع ان يكون لها صفة احوال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارته فبعد
فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجيز والذالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا
بالسرمد لان اصطلاحه كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعضها
البعض في متدلهما الوجه فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات
الامور الثابتة والزمرد على النسبة يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اوما الى
ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولاً فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب
ثم ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضائقة في وضع الاسامي بعد ظهور المسمى
فظهر من ذلك ان المفعول اعظم من المحدث ^{في} الابداع هو ان يكون من الشئ
وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان فقد انفسر لفظة
الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قال لم يتقدمه عدم زمان
لم يستغن عن متوسط وهذا اذا كان ما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق
بزمان ومادة والفرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة و زمان
فلم يكن مسبوقاً بعدم وثبت من انضيا في تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان
يكون من الشئ وچر لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقاً زمانياً وعند هذا يظهر ان
الصنع والابداع متقابلان علمياً استعملهما في صدر المنطق قال والابداع اعلى مرتبة
من التكوين والاحداث التكويني هو ان يكون من الشئ وجود مادي والاحداث
هو ان يكون من الشئ وجود زمني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه

فلا بداع فتقدم منهما لا تامة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لا متناهي كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخرى
فاذن التكوين والاحداث مترتبان على لا بداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى
فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطا بة كما ذهب اليه الفاضل
الشارح تنبيهه **واشارته** كل شئ لم يكن ثم كان فتبين في العقل الاول ان ترجح
احد طرفي امكانه صار او لا بشئ وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يزيل
عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك
الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد امكانه
اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب التبرج جذعا ولا يقف فاحتج انه
يجب عنه **اقول** للحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مقتدر في ترجيح احد طرفي وجوبه
وعدمه على الآخر الى علمه سر محبة لذلك الطرف وهذا الحكم اولي وان كان قد يمكن
العقل ان قد يمكن للعقل ان يزيل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى
التمثيل يكتفي بالميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من
غير شئ آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويدكر في هذا الموضع نقول صدق
الممكن المعلوم مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما او يكون واجبا او لا يكون بل يكون
ممكنا اذ لا وجه لكونه ممتنعاً مع فرض وقوعه فان كان ممكنا
عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جذيدا وحدينا ولا يقف بل يؤدي الى
الاستقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما
فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب لا اول
واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها
لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كما كانت
واجبة في علمتها واما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لا شقاله على جهة
وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينكره احد
فيه اذ هو على حكم قريب من الضرورة وهو كون السبب في سببته واجبا وهذا
مما ذكر منه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار اما يصدر الفعل عنه على

الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آخر
مفهوم ما يجب ان علة ما بحيث يجب عنها فاذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثين
مختلفتين المفهوم فمختلفة الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا
من لوازمه عاد الطلب جذعاً فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما
للهيئة واما لانه مجرد واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس احدهما بتوسط الآخر
فمن منقسم الحقيقة اقول: يديان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد
الاشياء واحداً بالعدد وكان هذا الحكم قريباً من الرضوع ولذلك رسم الفصل بالتنبيه
وانما كثرت مدافعة الناس بآراء لا يخفى لهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقوم مفهوم
كون الشيء بحيث يجب عنه آخر مفهوم كونه بحيث يجب عنه بآي عليه لا
غير عليه للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقة ما فان المفروض ليس شيئاً واحداً
بل هو شيان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا واحداً ههنا فهذا
القدر لكاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذاتك الشياء انما لم يكونا
من مقومات ذلك الشيء الواحد ومن لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام
الاول بعينه ولم يقف فما اذن من مقوماته وفي النسخ بزيادة او بالتفريق بعد
قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من
مقوماته والاخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللانزم هو بعينه
حيثية ذلك للمفهوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته ولا
فقد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب ما في مهية ذلك الشيء
اولاً انه موجود بعد كونه شيئاً اولا بعد وجوده بتفريق له والاول كما في
الجسم بحسب مهية المنقمة الى مادة وفنارة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر
الذي يلزم منه عند وجوده بسبب تغاير مهية وجوده والثالث كما في الشيء المنقسم
الى اجزائه او جزئياته فاذا كان كل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس احدهما بتوسط فهو منقسم
لحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان
يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض واما قال فهو منقسم لحقيقة
ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما لوجود

لولا كبر من بعد الوجود كما هو وعارض الفاضل الشارح ذلك بآية الواحد قد يسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بجم ولا يفسد بشيء وقدير بصف باشياء كثيرة
كقولنا هذا الرجل قايِم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجمهر للسواد والحركة
وكذلك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه وانضافه تلك الاشياء وتباليه
لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب
الا واحد ولا يصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والبرهان سلب الشيء عن الشيء
واعتبار الشيء الشيء وقبول الشيء الشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير
فاكفالا يلزم الشيء الواحد من حيث نفس واحد بل يستدعي وجود اشياء غيرة
واحدة متقدمة لها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصناديق
الاشياء الكثيرة من الاشياء الكثيرة ليس بالواحد وبما انه ان السلب يقتضي ثبوت
مسلوب عنه بتقدماته ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك لا تضاعف
يفتقر الى ثبوت من صوبه وصفة والتأكيدي الى قابل ومقبول او الى قابل من شيء
يوحد المقبول فيه ولتختلف المقبول كالسواد والبرهان يقتضي اختلاف حال
التقابل فان الجسم يقبل السواد من حيث تدفق من غير ويقبل الحركة من حيث
كسبه حال لا يمنع من وجبه عن او قاعده من الشيء من الشيء فامور كثيرة
في حقيقته فرض شيء واحد هو العلة والا كما متناهية جميع المعنويات الى منبدا
واحد لا يقبل الصد ولا يمتنع الا بعد تحقيق شيء يصدر عنه وثنى مهاد
لا فانقول الصد مرتبط على منبذين احدهما امر اضافي يترفع للعلة والمحلول
من حيث يكون ممّا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها
المحلول وهو بهذا المعنى يتقدم على المحلول ثم على الاضافات لعارضتها وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعامل واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة
بينهما ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة
لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعامل غرقا واحدا فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما هو في ذاتها وتبينها
والقول ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه كذلك اذا تكثر

ما قيل في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى
 لا احب الا فلين فان الهوى في خطبة الامكان اقول ما قال آخرون بل هذا الوجود
 المحسوس معلول لثلاثة قواضيم من زهرات اصله وطيبته غير معلولين لكن صنعتها
 معلولة وهو لا عقد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك في منزه
 من جعل وجوب الوجود لثلاثين اولعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهو لا
 في حكم الذين من قبلهم تريد ذكر هذا اهل الناس في وجوب بيان الموجودات
 وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينسب على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم
 في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهل واحداً اكثر من
 واحد فالتأويل بانة اكثر من واحد ثم قالوا قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة
 قائلين بانة غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب
 اشكالها وهياتها ونفدتها والعناصر بكمياتها واجبة قديمة وان الممكن
 الحوادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيء رده عليهم
 بتذكر ما هو من شرط واجب الوجود وهولته واحد غير محتاج في قوامه الى شيء
 وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية
 الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشئ من
 ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كونه هذا المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي
 بانفسها غلبة عن غيرها بقوله تعالى لا احب الا فلين في قصة اهلهم بحكاية عنه حين
 بامتناع الربوبية للكواكب لانها فان الامكان اقول ما واما الفرقة الثانية القايلة
 بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افرقوا الى قائلين بان مادة هذه
 المحسوسات وعناصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القايلون بانها واجبة
 فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور اكثر من القدماء ومنهم من ذهب
 انها هي اجسام اما متفقة بالنوع ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيقرطيس واما
 مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء
 او هواء او نارا وغير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة
 حادثة معلولة وانبتوا علّة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما

القائلون بانهم واحدة فهم بعض القائلين بالهوي المجردة وجميع من قال بالاجزاء
او بالعصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالهوي المجردة
وهم الجرمانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هوي و زمان وخلع ونفس واله
واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون
وجوب الوجود لصدتين خبير و شير ويعتبرون عنهما يميزان واهر من و
تأثرة بالنور والظلمة والشيخ ردة على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود
واحد قال ومنهم عن وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقا فقال فريق منهم
انه امر بزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتداء اراد وجود شيء عنه ولو لا هذا لكانت احوال
متجردة من اصناف شتى في الماضي لا غاية لها مجردة بالفعل لان كل واحد منها وجد
فان كل واحد فيكون لما لا غاية من امور متعاقبة كلية متحصرة في الوجود قال وذلك
بحال ان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معافاتها في حكم ذلك فكيف يمكن ان يكون حال
من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد لا غاية له فيكون موقوفة على ما لا
غاية له في قطع اليها ما لا غاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف
يحد عدد ما لا غاية له ومن هو لا من قال ان العالم وجد حين كان اصله لوجوده ونشأ
من قال لم يكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحد ولا بشيء
آخري بل بالفاعل ولا يستل عن قول هؤلاء هو لا لما فرغ من ذكر اقوال القائلين بان الواجب
الكثير من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقا
فريقين ذهبت احدهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانا وهم المتكلمون
وكثير من سائر المذاهب والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الاسبقا
بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود ولم يزل غير موجود
لشيء ثم ابتدأ او اوجد العالم بارادة واجتج على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك
لنرم القول بحدوث لا ان لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لامور
منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل منها موجود فاذن
يكون لما لا غاية له كلية متحصرة في الوجود والاخصصار في شرع بها فقص عدم التمسك
وان لم يكن لها كلية حاضرة لا حادها معافا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا ساء

على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذا الحق بقوله
 موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من
 الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة
 والامور المترتبة الغير المتناهية يستلزم ان ينقضى و اشار الى هذه الحجة بقوله وكيف
 يمكن ان يكون عدال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها لانهاية ومنها وجوب
 تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي متناه ان يزداد او ينقص الى هذه
 الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا
 نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذي يحدث
 فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها فيما لا يتناهي قبله وبعده اختلفوا في
 الممكنة فيه الم قابل بل ثبت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت اولفا
 او لشيء عنهما والى قابل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص عن
 بل يشبهه بسبب الفاعل وحده لا غير فاذا الفرقة المذكورة اختلفوا في ثلث فرق
 فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدث وبوجوب علة لذلك التخصيص على
 غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجرىهم وهو لا
 انما يقولون بتخصيص على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص
 تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
 حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو ابن
 القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً
 من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ اخر
 غير الفاعل ولا يستلزم ما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناد
 العلة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار اجد مقدورياه على الآخر من
 غير محض ومثلوا في ذلك بغطشان يحضر الماء في اناءين متساويي النسبة
 اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك لا مثالة
 المذكورة وهم اصحاب الحسن الاشعري ومن يحد وحده وغيرهم من
 المتكلمين المتأخرين و اشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله

ولا يستل عن لم وحقم اقوال المتكلمين بقوله هؤلاء هؤلاء قال وبانراه هو لاء
 قوم من القائلين بوجدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
 في جميع صفاته واحواله الاولى له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها
 ان لا يوجد شيئاً او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلاً وحال بخلافها لما فرغ من بيان
 مذهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود
 بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولى كانت ذلك يقتضي عدم الفعل
 جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلاً
 دائماً اما ان كانت فاعليته ممكنة اختلف في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه
 وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولى الاحوال التي
 لا يتوقف وجودها عن شيء غير ذاتها ~~ككونه~~ قادراً او عالماً وفاقلاً وبقائياً
 الاحوال الثانية المتروكة على وجود الغير كونه اولاً واخراً وظاهراً وباطناً وهي لا
 يكون واجبة له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق ^{بالفعل} ^{بواجب الوجود}
 فاشارة الى ان العدم القوي لا يتميز فيه حال يكون فيها ^{عقلية} ^{علنية} مساك الفاعل عن الفاعل
 اول بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله
 اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل
 عن حاله اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغيره
 من ذلك الرد على القائلين يكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية
 قال ولا يجوز ان تسخر ارادة متجددة الا لاداء ولا يجوز ان تسخر جزافاً وكذلك
 لا يجوز ان تسخر طبيعة او غير ذلك بلا تجديد حال وكيف تسخر المردة لحوال التجدد
 وحال ما يتجدد كحال ما يتهد له التجدد فيتجدد واذ لم يكن تجديد
 كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالاً واحدة مسخرة على فهم واحد وسواء جعلت ^{التجدد}
 لا ميسراً ولا موزناً مثلاً كحسن من الفعل وقتاً ما يتسار معين او غير ذلك مما
 او كتحريم كان يكون له لو كان قدر الومائق او غير ذلك كما في ال لما كان الفاعل على الحتم
 عند المتكلمين هو الذي ليس له مقدور بالقياس اليه من حيث هو قادر ما احتاجوا
 الى اثبات شيء نسبته بخصوص الذي الطرف الذي نختاره فاشتماله ارادة يتعلق

بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير ذلك
على علمه عند الكعبي فاشارة الشيخ الى بطلان الارادة المتجددة اولاً باحتمال لا بد وان
تتبع امر متجدد اي يقتضي شيئاً واحداً مقدورات كشيء ما او ميل اليه وهو
الذاعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافاً وهما منفيان
عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من في تفسير وقد
يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقاً تحديقاً من غير ان يقتضيه
كالترياض او طبيعة كالنفس ومزاج كحركات المرضي او عادة كاللعب بالهبة مثلاً
وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبت يكون باعتبار من الغاية والشيء الحلقة
هو ما على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق
او اختصاصه بغيره الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال كذلك لا يجوز
ان نشم طبيعة او غير ذلك بل تجدد حاله لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية
التي تتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة وقسم الشيخ
وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد دائماً يكون كحال الفعل المتجدد الذي لا منافيه
وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدد فكذا يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر
آخر ويتسلسل اتقادفة وهو باطل فاما شيء قبل شيء وهو القول بحدوث لا الى
اول ثم اشار الى ابطال القول بالامراهة بالقدمية وبان الارادة غير نرايدة
على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد شيئاً واحداً مستمرة على غير
واحد وذلك يقتضي ما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلاً واما صدور في جميع اوقات
وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقبلون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد
شيء غير الفعل اصلاً مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصل للصدور واما بامتناع
الصدور في غير ذلك الوقت فلا فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطل
القول بان لا يتجدد شيء اشارة الى ان هذين القولين ايضاً قول بتجدد فقال وسواء
جعلت التجدد لا من تيسر كمن الفعل وقتاً ما تيسر يعني القول بصلوح بعض
الاوقات او معين بعين صيرورة الفعل متتابعاً كونه متمتعا او غير ذلك مما يعبر
عنه بحسب اصطلاحهم او جعله لا يزال كقولهم ان فزال عند الوقت الصالح

امتناع كان منزلاً عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عبارة المتقدم فان القول بجميع
 ذلك قول متجذد شئ ما وقد ابطنا به قال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب
 الوجود من افاضة الخير والنجو هو كون المعلول مسبوق بالعدم لا محالة فهذا الداعي
 ضعيف وقد انكشف لذو لا نضاف ضعفة على انه قائم في كل حال ليس في حال
 اولى بالاجاب للسبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود
 بغيره فليس بما قض كونه دايماً الوجود بغيره كما نهت عليه وما فرغ عنه من الاستشارة
 القوم الفعل مما هو من جانب الفاعل وما هو من جانب الفعل والفعل القول بالحدوث
 الداعي بشير المضعف بحجج القوم وحججهم انهم استقسم الى ما يتعين بالاعمال
 والى ما يتعلق بالفعل وما يتصل بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المتأخر يجب
 يكون مسبوقاً بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يحدث
 فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث هو كونه مشتقاً على التزم امر شقيق هو
 تعطيل الواجب جل ذكره فيما المرزول عن افاضة الخير والنجو ان كان معلول يكون
 الفعل مسبوقاً بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال
 وانما حدث الفعل في الوقت الذي حدثت اوفى آخر قوله او بعده من غير تخصيص
 ولو لم يكن له الوقت بدون غيره ان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في
 نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نهت في صدر العطف على صدورها وبيان ذلك
 ان المعلول يمكن ان يكون دايماً الوجود انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاث المحكية
 عنهم على امتناع وجود حادث لا قبل لها وبيان وجود الخطاء فيها فقوله واما كون
 غير المتناهي كلاماً موجزاً الكون كل واحد في مقام ما هو دافعهم خطا ليس
 اذا صح على كل واحد حكم متجه على كل محصل ولا لكان يصح ان يقال كل من غير
 المتناهي ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل
 الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب
 عن الحجة الاولى وهاتين القول بجملة الحكم على الكل
 بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول
 بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لا مكان دخول كل واحد منهما في الوجود وهذا

ما يصححون ما متنازع فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان
 يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرج به الى الوجود وقوله فكلوا من
 ثمره غير المتناهى من الاحوال التي تذكر ونها معدوماً الاشياء بعد شئ وغير المتناهى
 المعلوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب
 عن الحجة الثالثة وهوان غير المتناهى اذا كان معدوماً فقد يمكن ان يزيد
 وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلية التي ينقص كل يوم وتكثرون لا ت
 الله التي هي زائدة على مقدوراته مع كونها غير متناهية عندهم والحوادث التي
 كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً في وقته من الاوقات فان انزادها لا يكون
 قادراً في كونها غير متناهية وقوله وانما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله
 ما لا نهاية له واحتياج شئ منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب
 فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشئين وضعاً معاً بالعدم والبقاء
 لم يكن يصح وجود الابد ووجود المعلوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن التثبت
 ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخيرة كان متوقفاً على وجود ما لا نهاية
 له او محتاجاً الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بيننا
 وبين كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع
 عندكم وكل واحد واحد فان عندهم هذا التوقف ان هذا لو يوجد الابد ووجود
 اشياء آخر كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك ثم هذا
 هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون متقدمة في ابطال نفسه
 بان تغيب لفظها لتفسيره المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهوان معنى توقف
 الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه الى ذلك ان كان
 هوانه قد كان فيما مضى وقت بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث
 وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له
 من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية
 بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك
 مصداقاً على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل

وقت يفرض فيما مضى فلا يقيم بينه وبين الحادث الوجودي من الحوادث الاعدد متناه
 واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحداً نفى جميع الاوقات هذا
 الحكم ممكن حقاً وان كان معناه ان الحادث الوجودي لا يوجد الا بعد انقضاء مالا
 نهاية له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما ينزهنا عليه ان يكون
 الصانع الواجب لموجبه غير مختلف النسب الى الاوقات ولا شياء الكلانية عنه كذا
 اوليا وما يلزم ذلك لزوماً ذاتياً الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فنتبعها
 التغيير لما فرغ عن الاحتجاجات والحقايات ذكر ما هو الحاصل من مذهب
 الحكماء ههنا وهوان الواجب لا يختلف نسبه الى الاوقات والى معلولاته
 الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة عربية بينها
 وما يلزم ذلك لزوماً ذاتياً يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فاتها قصد
 عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شئ آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها
 يعني الحركة السعدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فنتبعه التغيير يعني
 الحوادث الوجودية قوله هذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هراء بعد
 ان تجعل واجب الوجود واحداً مراده ان المتنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس
 والمتنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يبرهنه التساهل
 فيه وليس مراده ان مسألة القدم والحدوث تعلقاً بمسئلة التوحيد

الخط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشئ ما اليه يتجه من وصل اليها وقف والصواب
 ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لا حيله يصدر
 المعول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا الخط مشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان
 ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مشكل بفعله وثانيها اثبات العقول والاشياء
 بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسألة القدم واساس
 لما بعده بيان الاول هو ان الباقي تعالى لم يكن مستكماً لا بغيره لم يكن فاعلاً
 بالقصد والارادة وح كان موجباً وذلك يؤكد القول بالقدم وايضاً عن القائلين
 بالحدوث الذي تعويلهم هو قولهم ان الباقي تعالى الاول خلق العالم في وقت

بعينه وبإبطال أنه يفعل بالامادة فيندفع هذا العذر ويبان الثاني هو ان
 كون حركات الافلاح شبيهة بتبعية الذي به يستدل على وجود العقول انما
 يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست لاعتناء بالاسافات وذلك انما يثبت
 بان يبق لو كان حركات الافلاح لسا فلات كانت هي مستقلة بها والعالم لا يكون
 مستكملا بالاسافات اقرب اليه لما اثبت الوجود مبدا اول في النمط الرابع كان
 من الواجب ان يبين كيفية مبدئية فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتغل على
 الصنع والابداع ولما ذكر الاموال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة
 الى احكامها الكلية وهي ان الاعمال لا يكون لانفعاله غاية واما ان يكون لانفعاله
 غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني ودل ذلك على وجود موجودات
 مترتبة هو مبادي الغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الغايات
 وساقه ذلك الى النظر في انبثاق تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من
 المبدأ الاول الى رتبة الاخيرة وذلك انهم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب
 تنبيه يعرف ما الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه في
 امور ثلاثة في ذاته وفي هيئات كماله ان افية لذاته فمن احتاج الى شئ اخر خارج
 عنه حتى يتم له ذاته او حاله متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال
 لها اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او قابلية فهو فقير يحتاج الى كسب هذا التعريف
 لمعنى الغنى والمقصودات مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضي ان لا يكون
 لفعله غاية مضافة لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له في نفسه وإلى
 ما هو له بسبب وجود شئ غيره ولا دل ينقسم الى ما ليس من شأنه ان تعرض له
 نسبة الى غيره وإلى ما من شأنه ذلك وهذه ثلاثة اصناف الاول هو الهيئات
 المتمكنة من ذات الشئ والثاني هو الهيئات الكالية الاضافية وهي كالات
 للشئ في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره وثالث هو الاضافات المحضة
 والشئ ذكر ان الغنى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة اشياء ذات
 والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات
 المحضة لانها متعلقة الوجود بعينها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء

بغير ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء فهو ليس بغنى بل فقير محتاج الى
كسب وهذا الكلام كعكس نقض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشاذ
قوله فمن افتقر في الشيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج
عن قانون الخطاء به فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير
معقول ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلا بد من افادة
تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها
شيئاً واحداً فهي خارجة عن قانون الخطاية وليس كذلك فان الحد يحمل على
المحد ودلكن يصير مفهومه قريئاً من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطائية
على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد
والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود
وايضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا
الفصل كرمية الغنى وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من
صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغنى هو الذي لا يفتقر الى
الغير وهذه الامور شيئاً بقضية شاملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان
المحدود والحد شيء واحد اذ كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد
وما يقابل المحدود باذاتهما ايضاً شيئاً واحداً ويكون كلامه هذا جارياً مجرى
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس
بالانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفاً مقبولاً والثاني قولاً مستنكراً غير
مقبول مع كونهما في الحكم واحداً بلى لوقالات الشيخ قد قال في الاول ان الغنى
هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب
ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان متوكلاً لفظياً وكان الواجب ان يقول
ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان متوكلاً لفظياً وكان الجواب انه لما كان في الاول
قاصداً للتعريف لم يسور الاحتياج لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابله
بل ورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه فكالم يكن في الثاني قاصداً
للتعريف ورد الاحتياج ليعلم انه استعمالها بمعنيين متقاربين تنبيه

اعلم ان الشئ الذي انما يحسن به ان يكون عنه شئ آخر ويكون ذلك اولي اليق
من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولي واحسن به مطلقاً
وايضاً لم يكن ما هو اولي واحسن به مضاعفاً فهو مسلوب كمال ما يفتر فيه ال
كسبات قوماً من المتكلمين يعدلون افعال الباري جل ذكره بالحسن الاولوية
فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولي من تركه فلا جعل
ذلك خلق الله الخلق والشئ الذي اراد ان يبيده على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى
لا سناد نقصان اليه وتقريره ان الشئ الذي يحسن به ان يفعل فعلاً ويكون ان
يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلاً
وكان ما هو احسن به من شئ آخر ايضاً حاصلاً وهما صفتان له احدهما مطلقة
والاخرى كمالية اضافة الى شئ آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلاً
ولا ما هو احسن به من شئ آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيد
ذلك الشئ من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال منتق في كسب الكمال
الغير تنبيهه كما اقبل ما يقال من ان الاصل العالمية تحاول ان يفعل شيئاً
لما تحتها لان ذلك احسن بها ولتكون فعالة للجميع فان ذلك من المحاسن والامور
اللايقب بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئاً لاجل شئ وان لفعله
لمية هذا تصريح بالمقصود الذي اوفاً اليه في الفصل المتقدم وهو كنيحة
لما قبله ومواده واضر وجعل الحكم غامضاً ولا للجميع لعدل العالمية التي هي
تامة اتمابذاتها او بعلاها مع ابداءها وانما سلب لغاية عن فعل الحق الاول
جل ذكره مطلقاً لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما
من يقصد وجوب تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكماً بذاتك الوجه والثاني
من حيث يتم فاعليته بمهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته
ناقضاً في فاعليته والحق الاول لما كان تاماً بذاته واحداً لا كثرة فيه ولا شئ مثله
ولامعه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله تذييل
اتعرف ما الملك الحق هو الغني الحق مطلقاً لا يستغنى عنه شئ في شئ وله
ذات كل شئ لان منه او مما منه ذاته فكل شئ غيره فهو له ملوك وليس الى شئ

فقرينة الكلام يقتضيان يوم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنب
 ولا شك في ان التقديم والتأخير سهو وقع من النسخين وهذا الفصل مشتمل
 على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء احدها كونه غنياً مطلقاً وهو
 مملوك والثاني ان تقاد كل شئ في كل شئ اليه وهو ضا في والثالث كون كل
 شئ له وهو ايضا اضافي وعلى ذلك يكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية
 للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعديله كون الاشياء له بكون الاشياء منه
 تنبيه ان تعرف الحق بالحق هو قاعدة ما ينبغي لا العوض فاعل من هيب السكين لمن
 لا ينبغي له ليس بجواد والعل من هيب ليستعوضه عامل وليس بجواد وليس العوض
 كله عيناً بل وغيره حتى الشاء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون
 على الاحسن وعلى ما ينبغي من جواد ليشرف او ليجدوا وليس به ما يفعل فهو مستعوض
 غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب
 مقصد في شئ يعود اليه طاعلم ان الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبحه اولم يجس منه
 فهو بما يفعله من فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء
 احدها معنى القاعدة والثاني ان يكون ما يفعله المقيد شيئاً ينبغي المستفيد اي
 يكون ينبغي هو غنياً به مؤثراً اياه في امر اليه والثالث ان يكون العوض وباقي
 الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الناصب الشارح لفظة ينبغي بمجمله سراً
 بها تارة الحسن العقلي كما يتق العلم ما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يتق النكاح
 ما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى
 لما سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه
 اللفظة في الجاهلية اقامعة لا يقولون بالحسن العقل واما فقهاء يعني نبالا
 الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بافرادهم بمستعمل هذه اللفظة غاية ما في
 الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين
 لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف
 وعلماء اللغة جميعاً ذكرها انها من افعال المطاوعة يقال بغية اي طلبته فاني
 كما يقال كسرتة فانكسر هو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدر في امثال هذا

الكلام الذي استحسنه الخواص العوام وجرى مجرى النكت بمثل ذكره هذا الفاضل
لا يلتزم بمثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد وقلة انصاف حاشاه
عن ذلك ثم انه قال الفصل الى ايصال الفائدة الى الغير لولم يكن معتبرا في الجواد
اجب ان يتق للبحر الذي سقط عن سقف ووقع على رأس عدو انسان ما مات ذلك
العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي عنه كالعوض والجواب ان الجواد انما
يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وهرهنا حصول ما ينبغي لم يصدر
من البحر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حر كنهه الطبيعية وهي استفادة
كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره فانها وقع على رأس انسان اتقاها والاتفاق
ليكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي ختلال
او كالمفاعلة ثم ان مقتضى موت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات
بل بالعرض ثم ان مقتضى موت عدو انسان لا يكون مقتضيا لحصول فائدة الى ذلك
الا انسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اوردته وكذلك
القول في الداء المصحح او المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل
بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الالامية وهكذا حال سائر الفاعلات
الطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد
الشيء تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لا حاجة
الى ذكر هذا التقيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البرد بانه شئ
يصدر عنه كيفية كذا او كذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها
كيفية كذا او كذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ويعود الى المقصود ونقول فاذا
قد ظهرت كل فاعل فاعلم بطبيعته من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل انما بنفس فعله
او بما يستعقبه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل
الشامري و قول الشيرازي ان الذي يفعل شيئا لم يفعله بغيره الى آخره آعادة
للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا اللفظ واقول هما قضيتان اشتركتا
في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لغيره ذلك به وتباينتا في
المحل فانه حكم عليه بانها مساوية كمال وهذا بانه متخلص في مستعقبه من هذا

ليس عادة لذلك كما ظنه هذه الفاضلة انتشاراً والعالي لا يكون طالباً أمراً لاجل السالك
 حق يكون ذلك جازماً ويجري العرض فان ما هو عرض لمقد يتبين عند الاختيار من يقتضيه
 ويكون عند المختار انه اولى ووجب حتمه انه لو صح ان يتو فيه انه اولى في نفسه وحسن
 فكلان يكن عند الفاعل طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن عرضاً فان الجواب
 والمالك الحق لا عرض له والعالي لا عرض له في السائل العرض هو غاية فعل فاعل صوته
 بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بآب الباري جل ذكره انما يفعل
 لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره كالا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه
 غنياً وجهاً وانما اشار الشيخ الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل
 احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن مستقلاً لم يمكن ان يصير
 عرضاً له ثم انتم من ذلك ان المالك الحق لا عرض له مطلقاً وان العالي لا عرض له لا مطلقاً بل
 بالقياس الى السائل لانه ربما يكون له عرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس
 الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال فانها تنسب اليه كل دأيم حركة بارادة
 فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الرجعة اليه حتى كونه متفضلاً او مستحقاً للمدح
 فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة ^{مستكمل} نفس
 وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمحرك ذي ارادة ^{مستكمل} النفس
 ان البارى تعالى والعقول الكاملة في ابداءها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة
 لا املاك بالارادة مستكملت بحركاتها وهم وقلبيته كما علم ان ما يق من ان فعل
 الغير واجب حسن في نفسه شئ لا مدخل له في ان يختاره الغنى الا ان يكون الايمان بذلك
 ينزله ويحده فيزكبه ويكون تركه ينقص منه ويثله وكل هذا ضد الغنى لما تبين ان
 الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب
 الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب
 حسن فكون الفعل في نفس على تلك الصفة مقتضياً لاختيار الفاعل على اياه فهذا هو العلم
 وقد نبه على فساده بما مر وهذا حسن الفعل وجوبه في نفسه شئ لا مدخل
 له في ان يختاره الغنى بل مقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهره من الذم او مجده
 وبصيرة مستحق المدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القايلين بالوجوب والحسن و

القيم العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضيه استحقاق مدح او لا استحقاق ذم
فان اقتضى الاحتلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقيم بانه كل فعل
يقتضيه ذم ولا جيل هذا ما يذكره الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب عن التنزيه
والعقيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه
الفصول انما سره لا تجلان طلب مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في
العلم السابق مع وقته الواجب للايق يعين من ذلك النظام على ترتيبه
في تفاصيله معقول ايضا فانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستردي سبيلها
لما بين العلل العالوية لا يفعل الفرض في الامور الساقلة وجب عليه ان يبين ان
النظام المشاهد في الموجودات الكانية الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون
صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجفاف
فذكر في هذا الفصل ان يمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الانزل
الى الابد في علم البارئ السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير
المتناهية التي يجب ويطلق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
يقتضي فاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المفيضه في جميع
الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارئ تعالى بمخلوقاته
وهذه جملة وعدة بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه
الفصول التسعة هي ان كل فاعل بالعقد والارادة نفس مستكمل بفعله ووجبه
نظم الفصول ان يقال لو كان البارئ فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جادا
والتوالي بالاتفاق باطله فالقدم باطل ببيان الشرطية ان من فعل بالارادة بفعله
اولى به فاذا هو مستكمل بفعله وذلك بيا في الغنى ويأتي للسلك
ايضا لا اعتبار بمعنى الغنى في حدة ويأتي للحوادث الذي لا يفعل لغرض لايق ان
انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لا يصلح النفع الى الغير لا فانقول الاتيان
به فيزهره وعدم الاتيان يوفقه في استحقاق الذم وحم يعود الاستكمال ولما ثبت
ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالى لا يفعل للساقل ولما ثبت ان الله ليس
فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على هنيته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واتقوا

ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة
 في اثبات المقصود والمقصود هو نفى الغرض عن افعال المبادئ العالمية لان المنط
 لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادئ الاقل وغايات
 افعالها ووجه التلخيص بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول
 المتفق عليها هذه الثلاثة لانها مما يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على
 نفى الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك نفسه في الفصل الاول واثبت
 المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم نشر الباقين في فصلين بعدها وذكر
 في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخير وحسن الفعل كان ايضا
 مستكملا ولما كان البيان متنا ولا غير المبدأ الاول من المبادئ العالمية
 جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلا لا يجسب النظر الظاهر منسوبا
 اليها مع انه تابع لارادة بين ان المبادئ التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر
 تحريكها فمما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكاينات مع نفى الغرض عن مبادئها كيف
 يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة
 بعد تهديبها خطابية لانه يقى ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا
 ولا ملكا ولا جوادا فان عنيته انه معنى فعل ما وجب عليه لم يستحق
 الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالى عين المقدم ولم لا يجوز ان
 يكون الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان الزلم لم يقع
 الا فيه وان عنيته به شيئا آخر فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات
 اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابية وقد قال من قبل ان ذلك خارج
 عن قانون الخطابية والجواب عن قوله ما معنى قوله البامرى لو فعل بالارادة
 لم يكن غنيا ان يقى معناه انه لو فعل على وجه يستحق به لم يكن كاملا بذاته
 بل كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله
 مستفيدا الاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء ولا يكون تاما
 ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقتضى من باب الطامات وليس مفوض
 الى من ينظر في الكلامين وانصف تنبيهه قد تبين لك ان الحركات السماوية

قد يتعلق بأرادة ما كلية وبأرادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية
 المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة
 الجوهر بفضيلتها لم يصحها فقر فكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة وانت
 تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصور على انقطاع او على اتصال بل امثلا
 ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يتوهم ان
 شئ لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يتوهم ان لها حاصل وهو مطلوب
 بل كل حالها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسب
 امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان
 يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة بدنه
 من حيث تامة لتطلب مبادئ الكمال منه ولو كان هذا الكانا جوهرين متباينين واما
 نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لتعالفها
 من الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح اثبت العقول في
 هذا النقط بارجع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده مشتمل على الطريقة
 الاولى واقول ان لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفى الغاية
 عن افعال المبادئ العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه
 من ذلك اثبات العقول فبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء
 قوة نفسانية غير عقلية وهذا بفضل مشتمل عليه وتقريره ان يقول قد تبين
 في النقط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بأرادتين كلية وجزئية وتبين
 ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بأمر جزئي
 التي ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية
 مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تصور بالكليات وتلك الذات
 اما ان يكون كاملا الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى
 بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا
 لثلاثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية
 المذكورة وقد تقرير في آخر النقط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بأرادته

ما هو احسن واولى به والتكليف المراد الكلي كما هو ليس مما يتجدد ويتصير على انقطاع
كالكميات المنفصلة او على اتصال الكميات المتصلة بل يكون شيئاً واحداً
اقام وجود الطبيعة او معدومها دائماً ولا امور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني
المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقع كان فيما لم ينزل لها شيء مفقود ثم حصل
او يقع كان حاصله وهو مع حصوله طالب له بل يكون كالاها حاضرة حقيقة
ليست جزئية متغيرة لاطنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب
الغواشي للجسمانية وهي مبترأة عنها والحرك السماوى بخلاف ذلك فانه مريد
لامر جزئية يتجدد ويتصور على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه
بالحركة فيقوته اذا هرب منه والتكليف ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطاً بجسم
كفوسنا فان نفوسنا مرتبطة اجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادئ الخيال
منها وقد صادرت بذلك متجدة بها انساناً واحداً اولاً هذا الامر بتباطؤ كانا
جوهرين متباينين فاخذت مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما
نفس السماء اقام صاحب رادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشائون
او صاحب رادة كلية مفارقة قد تعلق بالسماء وانبعث منها صورة منطبعة
فيها التمثال ضرراً من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارقة
كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اى ان كان
صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجوداً للسماء واما اورد هذه اللفظة لانه
لم يجر ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والمهر هو ما يوجب القطع لوجه هذه
النفس وهوان صاحب الارادة الكلية بالجزئية يجب ان يكون شيئاً واحداً
حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة الشارة وتفييه ولا يمكن
ان يقع ان تحريكها للسماء لداع شهوانى او غضبى بل يجب ان يكون اشبه عن
عقلنا العلى يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهى النسبة بالمبدأ
العالية التى هى العقول المجردة ولم ينبذ على وجود تلك المبادئ فنقول وقد
تبين فيما مر ان التحريك الارادى يكون صادراً اما عن تصور حقيقى او عن تصور
عقلى والصادر عن التصور المحسنى يكون الداعى اليه اما جذب ملائمة او دفع

صافراً فاذن هذا التحريك يكون لادعاً اما شهواني او غشبي كما في انواع الحيوانات
واما الصا در عن النمو العقل فخر كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العلي
وتحريك البناء لا يجوز ان يكون لادعاً شهواني او غشبي لانهما يختصان بالجسم الذي
يتغير وينفصل عن حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فليبتدأ ^{ينقسم}
من محل له فيغضب وايضاً لان كل حركة الى لذية او غلبة على النحو المرجو
في الحيوانات متناهية فاذن هو انية بحركات الصا در عن العقل العلي فوق له
ولا بد ان يكون المعشوق ومختاراً ما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما
اقول كل تحريك ارادى فهو لشئ يطلبه المرید ويختاره وجوده على عدمه
وكل مطلوب مختار محبوب وادام الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه
فرط المحبة والمحبة المفرطة هي المعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئاً
غير محصل لذات او شيئاً محصل لذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يتحصل
بالحركة والا لكان الطلب طلباً لاشئ وهو محال والشئ المحصل بالحركة يكون ايضاً
او وضعاً او كماً او كيفاً او ما يتبعها من كمالات الجسم وحر انما يكون الحركة لينال
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة يتوجه نحو حصول
حال ما التحرك فاما ان يكون تلك الحال حاكماً من المعشوق كمناساة وموازاة او
ملازمة لم يكن حاصلها غصلت بالحركة وحر يكون الحركة لينال ^{او} من المعشوق
واما ان لا يكون الحال حاكماً منه ويحيف حر ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق
او حاكماً من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في العرض من الحركة وحر لا يكون الحركة
حرارة لاجله هف فاذن يكون هذا القسم لا جل نيل حال نسبة ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون
اما لان ينال ذاته او حاله او لشأن ما يشبههما قوله ولو كان الاول لوقف
اذا او طلب التحرك وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر هو لنيل شبه
لا يستقر اقول اني ولو كان المعشوق ما ينال بالتحرك ذاته او حالاً منه وبالجمله
يكون من كمالات التحرك الذي لا يكون حاصله لكان لا يخلو اما
ان يحصل وتتاماً او لا يحصل ابداً فان حصل وقتاً ما وجب ان يقف التحريك

عند حصوله وان لم يحصل بديا او كان المتحرك يطلب ابدا فهو طالب للحال والا لارادة
المنبعثة عن ارادة كلية متصور بها جوهرها قل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل
ان يكون متحركا بحال فاذا ان المعشوق ليس من كمالات متحرك ولا مما يحصل
بالحركة ذاته او حاله بل هو شئ متحصل الذات خارجا عنه ليس من شأنه
ان ينال وظهور المتحرك انما يريد ميل الشبه به ثم لا يغلقا ان يكون تحريكه
لنيل شبه يستقر لكالم ما قار يوجد فيه شيئا بحال المعشوق او يكون لنيل شبه
يستقر بحال او يكون لنيل شبه لا يستقر ولا اول محال لانه يقتضي عدد القسمين
المذكورين اعنى الوقوف عند النيل وطلب المحال فيكون الحركة لنيل شبه لا
يستقر قوله فلا ينال لكالم الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالديموم وذلك اذا كان
المتبدل بالعدد ليستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له
خروج لا محالة ولنوعه وصفة حفظ بالتعاقب أى فلا ينال الشبه بكالمه اذ هو
غير مستقر الاعلى تعاقب نسبة المشقطع الحاصل من الحركة بالديموم لا يصح له
وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القائمة بالعدد وليستقر نوعه بالتعاقب
وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء التربة
اليه لا محالة ولنوعه او لصفته حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك
الباقى المحفوظ من الزايل المتصم قوله فيكون المنشوق متشبه بالامور التي
بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض من حيث هو يشبه
بالعالى لا من حيث هو اضافة على السافل فيكون المنشوق يعنى محرك السواء
متشبهما بنحوهما من الشبه وفي بعض النسخ فيكون المنشوق بفتح الواو وتشبهما يعنى
يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبهما بالامور التي بالفعل يعنى المعشوق
وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض اى في حال كونه
راشحا عنه الخير من حيث هو يشبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد الاول
هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به من حيث
البراءة عن القوة واما بالقصد الثانى فان ترشح عنه الخير حال التشبه كما ترشح
عن معشوقه وفي لفظة ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك

بالذات بل يفرض عن العقل عليه ويرشح عنه علم ما تحته قوله وصيّد ذلك
 في احوال الوضع التي هي هياآت قياضه وانما يجري ما بالقوة فيما يجري الفعل
 مما يمكن من التعاقب يعني وصيّد ذلك الامر الذي يحصل التشبيه به يكون في
 احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال بالغير القارعة
 الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان
 يتغير في ثلاثة منها هي الكم والكيف والايان فاذا لا خروج له من القوة الى الفعل
 الا في الوضع وانما قال التي هي هياآت قياضه لان الاجرام النيرة يفيض النوارها
 على الاجسام السفلية بحسب وضاعتها والهياآت ليست بذاتها قياضه لكن لمسا
 كانت معدة للافاضة وصفها باها قياضه وانما يجري ما بالقوة فيما يجري
 والسما يجري الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبيه فهذا تقرير ما في
 الكتاب وانما وصف الفعل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة
 السماوية التي هي التشبيه وعلى التنبيه على محو الجواهر المثبتة اعني العقل
 قوله لو كان التشبيه به واحدا لكان التشبيه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف
 ولو كان لواحد منها تشابه بالآخر تشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل
 يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض
 اقواله الى ان التشبيه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الاولى وقد اشار في
 بعض مواضع آخرات كل ذلك فقد تخصصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به
 منه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في
 الفصل الذي يتناول وتقرير الكلام ان التشبيه به لو كان واحدا لكان التشبيه في جميع
 الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقضي حركة المجهة
 معينة ولا وضعا معينا وليس لافلاك طبائع يقضي وضعا معينا والا لكان
 النقل عنه بالقسرة لجهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء على كل نسبة لاجتماعه
 الفلك المقضية لتشابه اجزائه واحواله ونفسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعا
 ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض عن الحركة مختصا بذلك لان
 الارادة تتبع للغرض تبع لها فاذا سبب اختلاف الاعراض وانما من

ذلك اختلاف صيادها المتنبيه ما وأعلم ان بعض المتغصفة من الاسلاف يميزون
 وغيرهم ذهبوا الى ان التشبيه به هو الجسم فكل فلك ساقل فهو متشبه بما يحيط به
 على ما سبق بيانه والتشبيه ابطال ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و
 الاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب منع التشبيه عن التشبيه التام
 لان مخالفته وليست التشابه موجودة الا في قليل يعني في المثلثات لفلت البروج
 غير ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واحترض الفاضل
 الشارح بان تشبيه الفلك بالحقل هو بان يستخرج كمالاته اللايقة به الى الفعل
 كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر
 مدخل في ذلك فان التشبيه به شيء واحد والحوادث خروج الكمالات الى الفعل
 امر كلي لا يمكن ان يصير غاية الحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية
 امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وملك الامر وان كان اختلاف الحركات
 قد تدنا على انياتها لكون ليس له الى معرفة مهيأتها المتخالفة لطريق على سبيل بيان
 قال ويجعل يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هياكلها بالهيئة كما ينبغي بيانه
 فلا يكون كل هيولى قابلة للحركة خاصة والحوادث عنه مضاعفا الى ما مر ان ذلك يقتضيه
 كون الحركة المستديرة طبيعة وقد مر مساده وتفسيرهم فهم قوم الى ان التشبيه به
 واحد قطاوات الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكن لما كان سواها
 ان يتحرك الى اى جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة
 على هيئته نفاعه لما يجب ان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استند
 منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هياكل نفاعه ونحن نقول لو جاز ان يتوحي هيئته
 الحركة نفع السافل جاز ان يتوحي بالحركة ذلك وكان لقائل ان يقول لما كان
 لها ان يتحرك وان لم يكن سوا ذلك الامر ان مثل جمعت الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع
 للسائل اختارته بل اذا كان الاصل هو ان لا تعمل لاجل السافل بل لما تطلب شيئا
 عاليا فينبع نفع فيجب ان يكون هيئته للحركة كذلك قال الشيخ في ساير كتبه ان قوما
 لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف هذه الحركات وجهاها يشبه
 ان يكون العناية بالامر الكائنة الفاسدة التي تحت كوة القمر وكانوا اسمعوا ايضا

وسلموا بالقياس من حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان
 يكون لاجل معلولاتها المراد ان يجعلوا بين المذهبين فقالوا ان لنفس الحركة
 ليس لاجل ما تحت الحركة القمر ولكن بالتشبه بالخير المحض والتشقق اليه وان اختلاف
 الحركات كان ليجتاز ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافاً ينظم به
 بقاها لانواع كما ان رجلاً خير الواراد ان يمتص في حاجته سميت موضع واعتبر من
 له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر
 يضيئ اليه ذلك ايضا لنفع الى مستحق وجب من حكم خيره ان يقصد الطريق
 الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركات
 كل ذلك ليس على كماله الاخير دائماً لكن الحركة الى هذه الجهة وهذه السرعة
 لينقطع غير هذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله واول ما يقول هو لانه ان امكن
 ان يحدث الاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شئ معلول ويكون
 ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى يقول
 قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية يخصصها والحركة كانت لا يضرها في الوجود
 وينفع غير ها ولم يكن احدهما اسهل عليا من الثاني او اعسر فاختارت الا نفع وان
 كانت العلة المانعة عن تنصير حركتها لنفع الغير استحالة قصد ها فعلا لاجل الغير
 المعلومات فلهذا العلة من جوده في نفس قصد اختيار الجهة فان لم يمنع هذه
 العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وذلك الحال في قصد السرعة
 والبطء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو نقص وجوداً من
 المقصود لان كل ما لاجله شئ آخر فهو نقص وجوداً من الآخر ولا يجوز ان ليستفاد
 الوجود الاكل من الشئ الاخص فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال
 الفاضل الشارح المعارض بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات
 من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلاً
 لكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلاً بالسكون ولا اجرام
 لم يكن الحركة والسكون بالنسبة على غرضه على السواء واقول ليس مواد الشيخ
 مجرزة التكون على العكس مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه

بل ملادة بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيئاتها
بالتمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون
الحركة والسكون والنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اتقاد داخل الحركة
والتشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيئاتها الى مثل ذلك **فقول** له واذا كان
كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
فاذن التشبيه بها امور مختلفة بالعدد دأى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تمته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو يقع ما تحت
القمر لك ثم صرح بالمقصود وهو كون التشبيه بها امورا **كثيرا** فتقوله
وان جائز ان يكون التشبيه به الاول واحداً ولا حيلة تشابهت الحركات في اتقادها
وهيئة هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول التشبيه به واحد
تجمله الشيخ على ان ذلك هو التشبيه به الا بعد يعني الاول العلة واعتراض الفاضل
الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبهاً به من هو ذلك الواحد لزم تشابه
الحركات وان لم يكن متشبهاً به بل كان التشبيه به غيره او شيئاً مريباً منه
ومن غيره لم يكن هو متشبهاً به وايضاً لتقليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز ان
يتم على الافلاك غيرهما واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متمتعين عليها
كانت الحركة الدورية واجبة لها والذات عليها يكون التشبيه به واحداً
باطل الجواب عن الاول ان التشبيه به علة لوجود ما للحركة وان لم يكن علة
فاعلية لها والعلة قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك التشبيه به وايضاً
كون التشبيه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوه المستفاد
من العلة الاولى فاذا ليس هو متشبهاً به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة
الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لا اعتبار العلة الاولى
ونمايه مما ذكره كل حركة عن غيرهما لا اعتبار ذلك المحلول الذي هو موجود خاص
والجواب عن الثاني ان الحركة متمتعان يكون لشيء واجبة لثانته لان المتعصم
لا يجب لامر ثابت فاذا هي للافلاك ليس بحسب ذاتها بل بحسب شيء آخر
لا بحسب ذات الفلك فاذا ان يكون استدارتها التي هي هيئات تابعة لها بحسب شيء

آخر اولى ضريادة تجسوة الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصباة
 كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه في الجسلة فان قوى البشر وهم في عالم الغرة قد
 عن اكنهه ما دون هذا فكيف هذا وجوزانه اذا كان المحرك يريد تشبهاً يستلزم
 منه على التباد اسم ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام
 كما يعرض في ذلك من انفعالات يتبع انفعال نفسك وانت ان طمأن الحوت
 بالمجا هذه فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاحتبه واعلم انه كيف ذلك وانه
 يكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية
 صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات
 ونفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تادت لك
 حركات من يدك ثم ان اشتبهك ضرباً آخر من البيان مناسباً
 لما كنا فيه فاسمع اقول قد تبين فيما هو ان محرك العلك انما يخرج بتحركه اياه
 اوضاعه من القوة الى الفعل طلباً للكمال اللائق به ولا وضاع الخارجية الى
 الفعل وان كانت كالات ما لكتنا يكون كالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
 الى الحركة فالكمال اللائق بالمحرك هو شبهه بمبدأه في صيرورة برآ من القوة
 الكمال والتشبه انما يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع
 اللوازم فاذا هننا شئ ما يحصل لمحرك كل ذلك بالتحرريك يقع عليه باعتبار
 مقتضى الى المتحرك اسم الكمال وباعتباره مقتضى الى المبدأ المقار واسم التشبه
 الشئ ذكره في الفصل انك بعد انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال
 فليس لك تكلف نفسك تسق مهيأها بالاختلاف بالتفصيل فان القوى البشرية
 المعلقة بالشغل البدنية قاصرة عن تصور مهية ما هو قريب اليها من كميات
 كثيرة من كالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما
 يريد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية
 واورد لذلك مثلاً واضحاً وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ
 الاوّل لتحريك بدنه لا يتبع لها عند ما كان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل
 يقتل فيها صوراً خيالية يماكي تلك الافكار نوعاً ما من المحاكاة وكثيراً ما يعرض

للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كما اضطراب بغتة
 ارد هشة او سكون او غير ذلك فتشاهد هذه الامور الدالة على جوارات يعبر عن
 الجسم الفلكي انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتها
 وانما هذا في انفعالها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبداء
 المقادير الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاتلة
 بذاتها صالحة للفلك تبقى صورته خيالية مذبذبة عنها منطبعة في الفلك
 كمن سنا الناطقة بعينها وانما الشبه الى ذلك بقوله وانت اذا اطلب الحق بالمجاهدة
 اى بالمجاهد في التامل والاعتناء بالافكار بالتقليد عن جمهور المشايخين فربما
 لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضم بعد ما اطلعت على احوال نفوسك
 فحينئذ ان يعتبر احوال النفس الفلكية فاجب بعد رباقي الفصل واضم وههنا قد
 كلامه في غايات افعال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة
 هو مبادى تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب اخر من البيان وذلك
 هو وجه مناسبة ما من الكلام لما قبله قوله القوة قد يكون على اعمال
 متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدرة وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل
 تحريك القوة التي للسماء ثم يسمى الاول متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا
 قد يقالان لغير المعنيين النفاية واللا نهائية من الاعراض الذاتية التي يلحق الكم
 لذاته ويلحق كل ماله او بشئ يتعلق به كسمة بسبب تلك الكمية فنشأ ما يعرض للكم
 المنفصل وهو تناهي العدد ولا نهية والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهائية في
 الازدياد لا نهائية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهائية في الانقاص
 لا نهائية الاعداد اعني مرات الانفصال والشئ الذي له مقدار كالجسم او عدد كالفلك
 فرض لا نهائية واللا نهائية فيه ظاهر واما الشئ الذي يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد
 كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد وفرض النفاية
 واللا نهائية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذم
 بحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل اما مع فرض الاتصال في زمانه او مع فرض
 الاتصال في العمل نفسه كما من حيث يعتبر وحدة او كثرته فالقوى بهذه الاعتبار

يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمته مختلفه كرماء
يقطع سبهاهم مسافه محدوده في ازمته مختلفه ولا محاله تكون التي زماها اقل
اشد قوه من التي زماها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهيه لا في زمان
والثاني قوى يفرض صدور عمل ما مضافا على الاتصال في ازمته مختلفه كرماء مختلف
الازمته حركات سبهاها في الهواء ولا محاله يكون التي زماها اكثر اقوى من التي زماها
اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهيه في زمان غير متناه والثلث قوى يفرض
صدور اعمال متواليه عنها بالعدد كرماء يختلف عدد سبهاهم ولا محاله التلق يصدر عنها
عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهيه عدد غير متناه فالاختلاف
الاول يكون بالاشده والثاني بالمدة والثلث بالعدد واذا تقر ذلك فنقول ^{الشيء} ففصل
في هذا الفصل على كينيه انتقادات القوي بالنهايه واللاهاييه على الاجمال
وكان مراده ما يختلف في النهايه واللاهاييه بحسب المدة والعدد فقط ولذلك
مثل بالمدرة التي يتحرك حركة متناهيه بحسبها وباسماء التي يتحرك حركة غير متناهيه
بحسبها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي للقوي باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقال
غير المعنيين يعني يقال ان الكم او لما هو ذو كمال انتشارا سرقة الحركات التي يفعل
حدوثا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن تحرك موصل يكون في آن
الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما
لا يقع في ان ثمرانه يزول عند كونه موصلا في جميع زمان معارفة المتحرك للحدوث
ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمان لا يكون الشيء مفادقا ومتحركا
والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير لان الذي صادف فيه موصل دفعة
وبينها زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محاله يريد بيان امتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكنات ليتبين به ان
الحركة التي هي علت الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في هذه
المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب فلاطون
ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة
لمثبته ان المتحرك الى جهة ما بالفعل عما يصير وصلا اليه في آن ثمرانه اذا تحرك

عنه فلا محالة يصير مفارقة أو مبايناً له بعد ان كان واصلاً ايضاً في آن ولا يمكن
اتحاد الاثنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلاً مبايناً له معاً فاذا
هما متغايران فلا يمكن مباينة الاثنين من غير تخلل زمان بينهما المسمى في ابطال القول بالاجزاء
الذي لا يتجزى فاذا ن بين زمان زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركاً
لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذا ن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها
بعينها قائمة في الحدود والمفروض في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة
وقد ابطالها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي حركته عنه انما
يقع في زمان كل واحد من الزمانين المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون
ذلك لان هو بعينه ان الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة
يجوز ان يكون شيئاً ليس فيه حركة وان عدله انما اصدق فيه الحكم على المتحرك باثباته
مباين فهو ان متغاير لذلك لان ويكون بين الاثنين زمان ولا يمكن ان يكون المتحرك المذكور
ساكناً في ذلك الزمان بل يكون قاطعاً مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع الباقي
لذلك الحد قال وكذلك ان اورد وابدل لفظ المباينة كما مسست فانه يجوز ان يكون
طرف زمان اللاماسة مما مسست ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور
انما يصدر عن علة موجودة ليست باعتبار كونها متحركة على حد ما مقرب به له
الحركة اخرى ميلاً وبذلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور ولا تستلزم اعتباراً الايضاً
ميلاً فاذا ن هي موجودة ان الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور
التي لا يوجد في زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث
ايضاً في آن ويبقى زماناً ولا يكون لان الذي يحدث فيه الميل الثاني هو ان الوصول
لاستتاع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما موافق بين الاثنين زمان يكون
المتحرك فيه عديم الميل وليست عديم الميل يكون ساكناً وتعد تقرير هذه المقدمة
نحو التقرير المتكرر فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حد وذاً ونقطاً
والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
يفعل حد وذاً مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها
فانها انما ينتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد واما اورد للنقط بعد

ذكر الحد وكنه البيان في الحركات الاينية المختلفة التي يفعل نقطه هي نقط زوايا
 الاغطاف او السرجع يكون سهلا واضحا وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع
 بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتجهة الى حدا ما انما ينقطع بالوصول اليها بالحركة
 التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها
 وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المقيدة
 عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني المبدلين
 ولم يسمى المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك
 بأنه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك المكان
 وانشاء الى مكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة
 وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الامن الثاني بقوله ثرانه يزول عنه كونه
 موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا او متحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه
 موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل لا يكون باقيا عند مفارقة المحرك
 المحذورات المحرك الاصل الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة اذ القوة
 القاسرة ربما يكون باقيا يزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل لا دل وانشاء
 بقوله في جميع زمان مفارقة المحرك المحذورات الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع
 ذلك الزمان حاصلا وانشاء بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا
 الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان
 موصلا في زمان ثر صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين الزمانين
 ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع مخلوقه
 من التقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر
 بعده فانه لا يزول والوارد اذا كان ما يوجب في انه كان لا محالة موجودا في
 الآن الفاضل فكان الايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر
 المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الجهة يتشبه من غير ذلك فان المبدلين
 المختلفين ليسا بمقتضى الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
 ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المعنى عن

ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآتين بقوله ولا آن الذي يصير فيه غيب
 موصل دفعة غير الا آن الذي صار فيه موصل دفعة و اشار الى وجوب وقوع زمان
 بين الآتين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصل وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد
 فيه بعد واما قال وهو زمان السكون لا محالة لان نسب الحركة اغنى المسلمين
 معدون ما في ههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها يبينه على استحالة تنافي الآتات
 وفيه اشكال وهوان عدم الا آن يكون اما على التدرج او دفعة ولا دل باطل
 والا لصار الا آن زمانيا والثاني يقضى ان يكون آن عدمه متصلا بان وجوبه
 فيلزم تنافي الآتات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الا آن
 اما ان يكون على التدرج او دفعة تقسيم غير مخصوص لان هناك قسمان ثالثا وهوان
 يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البعث عنه استمرار
 عدم ذلك الا آن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البعث
 عنه استمرار عدم ذلك الا آن حتى يعنى انه يشيخ الزمان الذي بعده لكان
 جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك
 الا آن ولا يستعمل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الا آن الذي هو طرف
 ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ ولا اشكال
 باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدرج غير معقول
 لان زمان الحصول لا يحتمل الا تقسما ففى الجزء الاول منه ان لم يحصل شيء
 لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هف وان
 حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء
 في الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء
 على التدرج بل حصول شيئا كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذ ثبت ذلك ثبت
 ان عدم الا آن المفروض ما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل
 بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكو حاصلا فيه ويلزم من ذلك
 تنافي الآتين الثاني لو سلمنا حقيقة هذا القسم وهوان يكون عدم الا آن حاصلا في
 جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم

لا يجوز ان يقي الامامية حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسمة مع ان له ليس الزمان
الامامية طرف ان من المماسمة وح كفي هذا ان واحد وبطل الحجّة أقول على الوجه الاول
معنى الحصول على التدريس هو حصول الشيء الذي له هو اتصاله يمكن ان يتحصل الا في
زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهويّة تمتنع وجودها دفعة ولا يلزم
من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شأنه
قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عرض القسمة لا يكون الاستناد احداً منطبقاً
على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده
ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب وان يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان
واما بعد عرض القسمة فيكون حصول اجزائه في ذلك الزمان شيئاً بعد شيء وهذا الاعتبار
لا ينافي الاعتبار الاقل فخذ معنى الحصول على التدريس وتيقاً بل ما يحصل على التدريس
بل اما في طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة الى متفصلاً مثلاً واما في
زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد
في ذلك الزمان ان الا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه وهذا القسم ينقسم
الى ما يكون حاصلاً في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع
مثلاً والى ما لا يكون حاصلاً في ذلك الا ان كالاتصال ولكن المتحرك على مسافة
فيما بين طرفيه فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه
وهذا حكم البشر بتثليث القسمة حكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان
الذي يكون ذلك الا ان طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة
موجودة هنا صادق على طرف الخط وليس بصداق على نفس الخط المتصل واما
الحكم بانها ليست موجودة هناك فصداق على نفس الخط وليس بصداق على طرف
ولا يلزم من ذلك ان يكون الخط طرف اخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست
موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزيف الحجّة الشهيرة المذكورة
في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزيف الحجّة التي اعتمد الشيخ عليها فان المماسمة
التي يجب ان يكون السبب الموصل موجوداً فيه لا يجب ان يكون
مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً لان فلك الزوال فينقصر الى

حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من
الموجودات التي يحصل في ان منة دون اطرافها ولا ممكالا يوجد الا في اطراف
الان منة ولا هما لا يكون منطبقة على ان منة في ان منة في ان منة
وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في
الكتاب ولذلك يجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفا والدليل على
ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتغال تقريره على ذكر الحركة الموصلة
واشارته الى وجوده في ان المباشرة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ
لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو ان السببية
عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل
او لا ثم بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجوير وجودهما في زمانين
مختلفين يفصل بينهما ان واحد لا يوجد عنه اما احدهما او كلاهما
وفيهما من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله نخل حركة
في مسافة يفتى الى سكون اقول لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين
لشرح في المطلوب من ذلك وهو بان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره
ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة المحق وينتهي تلك الحركة الى سكون تلك
فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما هو الاول له
ولا آخر كما مضى بانيه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر
لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة
لا يمكن ان يتصل دائما بالوجوب تناهي المسافة المستقيمة فاذا هي وضعية دورية
واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض يجيب بصريح
الحركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستند الى ما هو مثله
في الاتصال الواحد في اذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة
دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون
المذكور كل الامتياز في انما يجب ان يتقصر غير موصول ولا يجب ان يتقصر
يقولون صار مفارقة لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس يقع دفعة ولا فيما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصل
واقع دفعة هذه المفارقة متصلة بالفضل المتقدم وهوان الجمهور يقولون في حجتهم
في حكينا عنهم عن التي تغير فيها الشيخ عند اثبات لان الثاني ان المتحرك يصير بعد
الوصول مفارقا وقد رد عليهم من تنازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة
امسوية الى ما يتحرك عنه الحركة ليست يقع دفعة بل في زمان وكما
يرجع منها شيء وهو اولها لان كل جزء يوجد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم
بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذا لا يصح ان يق صار المتحرك
مفارقا او ما ياتي في آن بل يجب ان يوان التحرك صار غير موصل بعد ما كان
موصلا وزال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن
كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهوان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة
ان بدلت لفظ المبانية باللاماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة من نفسها
ضعيفة والحج التي يكون منسداها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها بتبديلا
غيره في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يبرهم منسدا اذا لم يكن الفاظها مطابقة
معانيها الصحيحة هذا اما يمكن ان يتق في تقرير المسئلة تدنيها فالحركة التي يجب
يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية اقول تدنو في الفضل
الاقل من الفضول الثلاثة للكاضية ان القوة لا نهاية لها هي التي يكون على
اعمال وحركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية
هي الدورية فاذا ان الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير
متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم حصل هذا الفضل
تدنيها له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها
بحسب المدة والعدة امتسارفة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير
متناهية يتحرك بحسب ما غيره لانه لا يمكن ان يكون لامتناهيا فاذا التحرك بقوته
جسمًا من مبدأ يفرضه حركات لا يتناهي في القوة نفرضنا انه يحرك اصغر من ذلك
الجسم بملك القوة فيجب ان يحرك اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي
بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيًا ايضا هذا محال اقول مر يد بيان

امتياز كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية
وحركة جسمانية فلا يخفى ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسم بالطبع لا منه اما
ان لا يكون محال لتلك القوة او يكون والقسمان محالات اما الاول فلما يشقل
عليه هذا الفصل وما الثاني فلما يشقل عليها رتبة فصول بعدة فقول لا لا
يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسمًا غيره اشارة الى فساد القسم
الاول والحق عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيًا وذلك لما هو من وجوب
تناهي الابعاد فافاخر **ك** جسم بقوته جسمًا آخر من مبدأ مفروض حركته
لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب لعدته في القوة فان غير المتناهي لا
يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسمًا آخر مثله بالاول
في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينه من ذلك المبدأ المفروض فيجب
ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسوم انما يعاير القاسم بحسب طبيعة
المخالفة لطبيعة القاسم من اخص هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون قوامه
من طبيعة الجسم الاصغر لا شتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه
ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكبر من معاوقة الاصغر فاذن يكون
تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا لم ينب عليه الشيخ في هذا الفصل
انه تبين مما مر في الفصل السادس من القطع الثاني وبما سيأتي ولما كان
مبدأ التحريك يكون واحدًا بالعرض وجبان يقع بالزيادة التي بالقوة في الجانب
الاخر لانه فرض اللاحقة منه وكذلك الفقهاء ويلزم منه انقطاع الاول
منكون من ذلك الجانب ايضا متناهيًا وقد فرض غير متناه عطف فاذن هذا الفرض
محال واعلم ان هذا البرهان اعم مما خذلنا استعمله الشيخ فان الحال منه ان القوة
لغير المتناهية لو حركت بالعرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها
ايهما متفوقا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية ههنا فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية
يقتضي ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسم والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللاحقة عن القوى الجسمانية والاصغر من المشهور

الذو اورد الفاضل الشاكر عليه بتجيز ان يكون التفاوت في التحريك
بالسرعة والبطء وح لا يلزم منه انقطاع احدهما منذ فاع بان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد
عليه سوء الاخر وهوان القايلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب
اورد ايد كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع
موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا ففضلا
عزان يكون مقتضيا لتناهيها قال القايل ان يريد عليه ههنا ما يورد هو عليهم
بعينه هو ان يقول ليس للحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في
وقت ما فاذا لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض
هذا السؤال فاجاب بان الحكم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال
وهذا المعنى الحاصل في الحال ولا شك ان تكون القوة على تحريك الكل اقل
من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بفعل الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ثم قال الفاضل الشاكر وللسائل ان يعود ويقول انكم انما يستدلون على تفاوت
قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود
الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث النعم المتناهية بل ذكر
في آخر لفظ الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير التناهي المغدوم
قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونه غيب متناه في العدم وفي هذا الكلام
نصيح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بها
وباللا نهاية معاني النظر الاول اذا اختلف جهتاها اعني جهة الكثرة والقلّة وجه
اللا نهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مرتب في العقل او في الخارج معد اذا كان
او عددا فيكون لا محالة لا مندا جهتان يمكن ان يوصف ذلك الا مندا
في الجهتين معا بالتناهي ويسمونه فهما التناهي ويوصف في احدهما يه ويسلب
في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاض عليه لا يكون الا في الجهة
الموصوفة بالنهاية لا نهما من خواص الحكم المتناهي فاذا الحكم بهما من جهة واحدة

لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية
عنه اذا كان موجودا على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فذلك كما سوف يقتضيه خارج
من مضمونه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاغايير الحوادث
في الجهة التي تلي الماضي واذا يادها في الجهة الاخرى التي يلي الحال لم يكن الاستدلال
على وجوب التناهي صحيحا كما هو واما الامغال الصادرة عن القوة للذكر سرية
فلما كان لا متدادها مبدأ واحدا بالعرض وكانت متناهية لزيادة ونقصان بحسب
طبايع المقسورات المختلفة وجيب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واجوب
التفاوت تناهيا في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا اما عند
في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه الى بالفاظه حتى انظرها
مقدّمه اذا كان شئ ما يحرك جسمًا ولا مانعة في ذلك للجسم كان
قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حبيب
لا معاوقة اصل لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك
بالقسر وادان بل امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدّم لذلك ثلث
مقدّمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو لما لم يكن مقتضيا
للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك القوة كله كما هو فاذن كبيرة وصغيرة اذا فرضنا
مجردين عن تلك القوة كما نامتساوين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث
هو جسم مانعا عنه **مقدّمه** اخر القوي الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها
ولم يكن في جسمها معاوقة اصل فلا يبين ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في
القبول بل عسوان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثابته وهيات القوة الجسمانية
المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا
عن المعاوقة ولا لم يكن الطبيعة لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره
تفاوت في القبول لما هو في اللقد مدلاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها
يختلف باختلاف محلها على ما سباني في المقدمة الثالثة وهناك يستبين
ان التفاوت كما كانت في المحركات القسرية بسبب القوابل لا غير نحو
في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير **مقدّمه** اخرى القوة في الجسم كبر لما كانت

مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت منتبهة بالقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل
 الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فالجسم الاكبر اقوى واحسن اذ فيه من القوة شبيهة
 تلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المتشابهة يختلف
 باختلاف الاجسام ويتناسب متناسباً معالحال المختلفة بالكبر وللصغر لا حال فيها
 فيها متجزئة تجزئها والفاظ الكتاب واضحة قوله بقوله لا يجوز ان يكون في جسم
 من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلا غاية لما فرغ من المقدار
 شرع في المقصود وهو ما ذكرناه في صدر الفعل فتقوله وذلك لان قوة ذلك
 لجسم اكبر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله ولتين
 زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والحركتين
 واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهوان المعارفة
 لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها
 في الصغير لكانت نسبة المتحركين والحركتين واحدة لكن ليس الامر كذلك
 السامر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكمهما لا يختلفان والحركتان مختلفتان
 اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التقاوت ههنا بسبب الفارق على سبب
 التقاويل وقوله فان حركتهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض
 ما ذكرناه تقرير البرهان بالاحالة الى ما توهمناه يلزم من ذلك وقوع التقاوت
 في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل لما توهمناه وقوله وان تحرك
 الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية
 فكان الجميع متناهياً منتم لحذ البرهان وانما احتاج الى ذلك لان الاكبر متناهي
 ليس لا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في
 المحجة السابقة خلفاً لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا
 متناهياً ولم يكن ههنا خلفاً لان القوة ليست بواحدة بل بما يلزم الحال من حيث
 ما ذكرناه وهوان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما
 على نسبة جسميهما المتناهيين على ما توهمناه في المقدمة الثالثة فهذا التقرير ما في الكتاب
 واعلم انا ذكرنا ان الشرح يد ببيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية

التحريك فنبه بامتناع صدور رمسي التحريك عنهما اعني الذي بالقسرة الذي بالطبع
 من غير نفاذية لكان لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوى الجسمية الغيبية
 المتناهية محركة بالقسرة اعم فاحذامن الموضع الذي استعمله فيه فذا البرهان الذي
 اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخضتنا ولا مما يوجب وذلك لانه لم يقيم الا على
 امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة محالة في الجسم لا معارفة فيه منفصلة
 بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في
 اجسامها وبالحالة القوي المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع
 الذي يقابل التحريك بالقسرة يكون اعم من ذلك لكونه مذكورا في التحريكات
 الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو
 عن معارفات يقتضيها طباع بساطتها على ما تبين فيما مر وايضا ان كسرة
 تلك النفوس مما لا ينقسمها بها لكون تلك المحال اجساما اليه فاذا هذا البرهان
 كان اخض ما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع حصول النفوس
 الفلكية المنطبعة في هيولتها مبدأ التحريكات الغير المتناهية التي تسمى الشيفر
 بهذا البرهان المشغل على حصول مقصودة **ثاني** فبقوة التحريك
 للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي متفارقة عقلية وفي بعض الشيفر هي غير جسمانية
 فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انما
 لا يكون ادورية وبان في الفط الثاني ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية
 هو السماوية فان ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان
 المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية
 فانتهى المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني فيكون
 مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما لنفس وعقل والنفوس المفارقة اذ
 حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله بخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل ولا
 فلا احتياج لها الى التحريك فاذا من مفتقرة في التحريك الى شئ يكون كما لا ريب من وجوده
 بالفعل يخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو عقل
 ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبيل الاول لتحريك السماء فاذا ان القوة الاولى التي

يصدد عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهو وتنبية** لعلك تقول لم يعلت
 السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امورا
 عقليا بل قابل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو المحرك الاول
 ويحيي ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية وقد تبين في الفصل العاشر من
 انطوائت تحريك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا
 قد علمكم بان ذلك مفارق عقلي وذلك توهم منا فضة فتنه على ان ذلك غير منقطع
 لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من جهة
 آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلى وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت
 من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيد فهي من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار
 غير اعتبار انتسابها الى ساير العلل مبدأ قريب وبه يتجلى ما اشكل على الفاضل الشارح
 وهوان التحريك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس ولا فهو عقل ولا وجه لكونها
 معاً سببين **وهو وتنبية** ولعلك تقول ان جاز ذلك فكيف متناه التحريك
 دائم التحريك فيكون بخلاف هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير
 متناه في تحريك تحريك شديداً آخر ثم يصدق عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لا على انها
 تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال يفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم
 ان قول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهية والتأثير الغير المتناهية
 على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدأ ائمة وانما الممتنع في الاصطلاح احدى
 الثلاثة فقط صغر السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر للتحريك السماء قوة جسمانية فيكون
 تلك القوة متناهية التحريك لا ائمة التحريك ليكون محركاً لغير الحركة السماوية
 الدائمة هدف ونية على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متناه في تحريك غير متناه في التحريك
 تحريك قوة حالة فيجمع اي يتجدد دمه وتلك القوة ام متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة
 حركات غير متناهية في ذلك الجسم على ان يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على
 انها تفعل دائماً عن ذلك المحرك العقل وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زادني
 البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية
 على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المباشرة وذكر ان الممتنع على القوة

هو الثالث فقط واعتبر من الفاضل الشارح بأن الامور الحادثة في النفس الجسمانية لا يمكن ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وانما يلزم صدور الحركات منه من غير احتياج الى النفس وتحت لا يمكن القطع في شيء من القوي بأنها لا يقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً والحجاب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وحيد الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند تجدد احوال في محركاتها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيحصل التجددات في المحرك والحركات في المتحركات فاذا كان ذلك من متحرك يتجدد احواله وليس هو بعقل وكما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسري ثبت انتسابها الى نفس وانما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب القوة لانها عن العقل فليس بالزام على الشرح لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالا لانه وافعاله استمرارية فالمبدأ المفارقة العقل لا يزال يفيض منه تحركات نفسانية للنفس سماوية على هيأت نفسانية شوقية ينبعث عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولا ن تأثير المفارقة متصل فيما يتبع ذلك التأثير متصل على ان الحرك الاول هو المفارقة لا يمكن غير هذا القول بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور افعال جسمها عن النفس وهو غني عن الشرح المستشهد صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل حركة محرك تحركات غير متناهية وانه غير متناه القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية تفعل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان الحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوها تصرفات عقلية ولم يحضرهم ان المتصور العقل غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض أي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تسبح ان يقول ان النفس الناطقة لنا متحركة بالعرض لا بالمجانز وذلك لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه فميز ول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه تدعى بيان كثرة

العقول ان قوامها للمشائير ظنوا ان التشبيه به في جميع السماويات واحد لان المعلم
 الاول قد حكم في موضع بحدته وفي موضع آخر بكبرته وذكرنا وجه كل
 واحد من توليه فذلك القوم زعموا ان الحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة
 في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك
 بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان
 ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك فالكوا ذلك المحرك الذي لا يتحرك
 من حيث هو محرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر ما عداه ذلك الواحد
 من المحركات متحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز
 ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون متحركاً من جهة اخرى مثلاً
 من حيث كونه حاكاً في مادة وهذا هو الذي حملوه على الاكتفاء بالصورة المنطبعة
 في مواد الكواك وان النفوس للفارقة والعقول فرد الشيوخ عليهم في هذا الفصل
 بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبهم وذلك انه صرح
 بانه محرك كل كسرة جرمهم مفارقة لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع القواير وانما حاشا
 والثاني اعترافهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ تشوقاتها
 وتقرير ذات ان تصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النقط الثالث
 وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذا تصور العقلي لا يمكن
 ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للحركات السماوية تصورات عقلية زعمهم
 فاذا هي عقول مفارقة غير متحرك بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم
 من يظن ان النفوس لنا طاقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس بفلكية بها
 ببيان معنى الحركة بالعرض وبقي ذلك المعنى عن النفوس لنا طاقة وجميع ذلك
 ظاهراً وعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب له القوم المذكور
 وانما يذهب اليه قوم منهم لا يريد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه للنوم
 بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والمفيلسوف يضم عدد الذرات المتحركة على
 كان طرفاً وانما وينبع عدد هاء عدد المبادئ المفارقة ولا سكتة يصرح ويقول
 في رسالته التي في المبادئ ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عدداً

اكثر وان لكل كمة محركا ومشوقا نخصا به وثنا سطيوس يصور ويقول ما هذا
 معناه ان الاشبه واللاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل ملك على انه فيه ووجوبه
 مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق ومغارق انما سر في الاول ليس فيه حشداً
 لوحداً نيته يريد بيان ان المعشوق الاول لا يمكن ان يكون جسماً بل هو عقل مجرد قال الفيلسوف
 الشارح هذا الفصل ليشاع مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة والاثبات العقول
 وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحداً نيته كما تبين في النقط الرابع
 فليزوم ما علمت ان لا يكون مبدأ الا الواحد بسيط الهمم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت
 مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين وعن مبدأ فيه
 حيثيات ليصح ان ليصح ان يكون عنه اثنان معاً لانك علمت انه ليس ولا واحد
 من الهيولى والصورة الاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو
 علة لكل واحدة منهما معاً او لهما معاً ولا يكونان معاً عما لا ينقسم بغير توسط فالعقل
 الاول عقل غير جسم وانت فقد ضحك وجود عدة عقول متبانية ولا شك
 ان هذا المبدأ الاول في سلسلته او في خيزها العقل اقول فيلزم كما علمت في النقط الخامس
 ان لا يكون مبدأ الا الواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في
 النقط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون
 مؤلفاً عن اثنين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثياتك ان ليصح ان يصدر عنه
 الهيولى والصورة معاً لانك علمت في النقط الاول ايضاً انه لا واحد منهما علة ولا
 واسطة مطلقة الاخرى بل يحتاجان معاً الى علة يوجد لكل واحدة وان ايجاد المركب
 مسبق بايجاد اجزائه او يوجد هماً معاً ولا يجوز ان يكون علمتهما القرينة
 شيئاً غير منقسم فاذا انشأ العقل الاول غير بسيط ليس بجسم ولا يحرك جسم
 ولا ينفس يتعلق به بل هو عقل محض فقد ضحك لك في هذا النقط وجود علة
 عقول متبانية الذات هي مبادئ تحركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدأ
 الاول في سلسلته اي هو ايضاً محرك لفلان هو اول الافلاك او في خيزها العقل
 ان لم يكن محركاً لذلك اي يكون مشاركاً لها في التجرد والبراءة
 عن القوة تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالسة

افلاكها او كوكبا كثيرة العدد اقول هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب
 اكثرها ما يتوكل عليه ولذلك وسهر بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكرة او تنبيه على
 كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة حركاتها
 اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشاكلاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافها
 الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف
 علوها الفاعلية وعدد بيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
 الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم يشغل ببيانها وانا اورد حاصل
 انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال اقول الاجرام العالية ينقسم الى كواكب
 والافلاك اما الكواكب فيقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت
 اكثر من ان يحصى وقد مر منها الف وبنف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة
 وجود الكواكب هو العيان لا غير الى معرفة سيرها ونباتها هو الرصد
 وانما الافلاك فكثيرة والطريق الى ثباتها الاستدلال بحركات الكواكب
 المرجحة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكيمة وهي امتداد كل حركة
 الجسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب
 الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابك
 فيها وامتناع الخرق والالتزام على اجزائها وقد اختلف اهل العلم في عددها
 لاختلاف الاراء في زواله بجلان قسوسها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما
 بسيطة او مركبة والى جزئياته ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية
 افلاك كلية محيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالم بحدب السما قبل
 يكون هو اكثر الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فذلك الثوابت فاته
 مما لا بد منه وان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا
 فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه
 ايضا خلاف المتأخرين فزادوا فلكا آخر غير مكوكب متحرك للكل بالحركة اليومية
 وجعلوه محيطا بالكل ثم اتوا الفريقيين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا
 الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلافات حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة

ورجعة وسرعة وبطء أو بعد أو قرباً من الأرض فمن غير المحصلين من جعل تلك
الاجسام أشكال غير الكرة كالقائليين بالشوهرات والحلوى والدقوف وامتثالها وحيلوا
ها منضوذة في جهة مستقلة عليها هو تخنن ذلك الكلي منهم من جعلها في حركاتها
ايضاً مختلفة كالقائليين باسترخاء أو تارها عند الرجوع وما يقابلها عند الاستقامة
وكالقائليين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة
متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يملكون
القوانين الحكيمية فقد اختلفوا ايضاً في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
استلزامها شكلاً وحركة والمعلم الاول ذكرات عدد الجميع يقرب
من خمسين وما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطليموس الفاضل
اثبتوا لكل فلك كوكباً مثلاً بفلك الب و ج مركزه هو مركز العالم بما س
محله بمقعرة ما فوقه وبمقعرة محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل
على سائر افلاكه الا القمر فانه مثله المسمى بفلك الجوز هو ويحيط بفلك آخر له يسمى
المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارجا عن المركز عن مركز الارض ينفصل
عن المشتمل للمائل يتماس محدهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الا بعد عن
الارض و اجا والاقرب منه حضيضاً وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض
وهو في تخنن الخارج المركز مما س محدبة سطحية على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض
ذروقرها حضيضاً ما خلا الشمس فها كيتقي باحد الفلكين اعني خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس
راى اثبات الحادج لها اولى لكونه البسط والكواكب الستة من كونه في
تدويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التدوير على نقطة والشمس والمركز
في الخارج المركز وزادوا العطارد فلكاً آخر خارج المركز ايضاً فلكه فلكا خارجاً
المركز يشتمل الممثل على احدها اشتمال سائر المثالات على امثاله وهو المسمى بالتدوير
ويشتمل المدبر على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل الفلك التدوير
اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير
اثنتين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون عشرة منها موافقة

المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تدور في حركتها
 الاعلى بالحركة الاولى ليومية السرعة ويتم ذلك ما دون حركته ويتم ذلك فلك
 الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتم ذلك ما دونها ولكل فلك من الباقية
 حركة خاصة الا المثلثات الستة التي فوق القمر فانها لا يتم ذلك غير الحركتين المذكورتين
 فينظم المراجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات الافلاك
 الخارجة المراكز والتدوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذا
 الحركات على تفصيل المذكور في كتاب الهيئة وبقيت الحركات العرضية
 الموحدة لتدوير الخمسة المتغيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقصية
 لتماثل البعدين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التماثل
 حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام آخر يتحرك بها وقد اشاد الشيخ وغيره
 من الحكماء والمهندسين الى ان عدد هذه الافلاك ينبغي ان ثبت مضافة
 الى ما سبق لا قبل هذه الحركات الا ان الاشياء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها
 على ما سبق ذكره فهذا هو القول الجمل في عدد الافلاك قوله ويلزمك على ما
 ان يعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارجا او فلكا
 غير محيط مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ الحركة مستديرة على نفسه يتم الفلك
 في ذلك عن الكواكب وان الكواكب يتنقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي ركوز
 فيها لا بان ينحرف لها اجرام الافلاك ويريد في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال
 القمر في حركته المتضاعفة واجبه وحال عطارد في واجبه وانه لو كان هناك
 انحراف يوجب جريان الكواكب وجريان فلك تدويره لم يفرض ذلك كذلك
 وهذا هو اللفظ الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث
 حكيم ولذلك قال ويلزمك على اصول واعلم انهم اختلفوا ايضا في حركات
 الافلاك البرئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كوكب منها ينزل مع افلاكه
 منزلة حيوان واحد ذو نفس واحدة يتعلق بالكواكب ولا تعلقها وبأفلاكه بواسطة
 الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه او لا وباعضائه الباقية بعد ذلك
 بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب لذي هو القلب في فلكه الذي هو كوكب

والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعاً اثنتان للفلكين
العظمين وسبع مستعارات وفلاها وذهب لها توت الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس حركية اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا الكواكب ايضا مركبات
وضعية على انفسها كما اثبتوا افلاكها فان حكمها في وجودها خارج الاوضاع
للمركبة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر
اما القمر فان لم يكن محوصا لا يترأى فيه الانعكاس كما يرى من المحاكات ونسوقه
او اجسام موجودة واقعة بجذائعه بل كان شياً موحداً فيه ثابتان جميع الاوقات
على حاله لا يمكن له حركة استدارة لكن المحرك القطعي فيه مستكمل
والظاهر انه لا يكون شيئاً موحداً فيه لوجوب بساطته ومتنازع تغيره عن وضعه
الطبيعي بغداد الخفوس الحركة على هذا الزمان عدد الافلاك والكواكب جميعاً
والشيخ حكم بذلك في الكوناب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شئ هو
مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب ويؤكد
ما ذكرناه قبيلاً من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتدوير والكواكب
مختصة في الابداع بصورها كمالية زائدة على صور المثلثات فترات الشبه نفوسهم المذهب
اليه عند العوام وهوان الكوكب يتحرك في الافلاك فحركة الحيتان في المياه فان القول
بتكثرات... حركات المقضى لتكثر الحركات مبنى عليه وانما نفاه بشيئين احدهما
البرهان الكلي المتقدم وهو متنازع الخلق والاثبات على الاجسام ذات الحركات
المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض الى قول
لابان ينخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهاني برهان حدسي وهوان الرصد والا
عتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر وجد في كل دورة مرتين وهو عنه
كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عنه كونه في تربعين
الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد وانه في كل دورة مرتين احدهما
عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول
الثور الا ان اوجه العقرب يكون بعد من الارض من اوجه الثور بخلاف
القمر فان اوجهه متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند

كونه فاقول يروح السرطان والحوت فاذا لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة
 بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يفر من ذلك كذلك
 والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى تعالى البروج كل يوم اربعة وعشرون من
 جزء وكسر جزء من ثلثمائة وثنتين جزء من المحيط ويجعل التدوير معه والمائل يتحرك
 بحركته وحركة الممثل جميعاً الى خلاف التوالي احد عشر جزءاً او كسراً ويجعل الحامل معه
 فيذهب بينهما مثله من اكثرها فصلاً باختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير
 عن موضع الاول ثلثة عشر جزءاً وكسراً والتقديراً لا هي قد اتفقوا ان يكون مركز
 التدوير عند موافاة الشمس واجل الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
 حركتهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احدهما يعنى الشمس على بعد احد عشر جزءاً
 وكسراً من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءاً وتحركت
 الشمس بحركتها الخاصة بها قريباً من حولى الجهة التى تلى المركز منه ايضاً وكانت الشمس
 متوسطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منها اثني
 عشر جزءاً وكسراً ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف
 بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حوكة الحامل بذلك القدر بالحركة
 المضاعفة وهكذا يوماً بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
 الاوج عنها من الجانب الاخر ايضاً ربعاً وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفي
 المركز مقابل الاوج اعنى الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبل
 الاوج من الجانب الاخر موافاة في استقبال الشمس وكذلك في الترتيب الاخر
 فاذا كان المركز بين الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في الترتيبين واما
 عطارد فلما كان له فلك خارج المركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك
 بحركة الممثل البطيئة المنهيته به فزمناً الى اول العقرب وكان المدير متحركاً بالحامل على
 خلاف التوالي قدر سيرة الشمس الحامل متحركاً بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان
 التقدير لا هي مقتضياً ان يكون مركز التدوير في الاوجين معاً وجب اذا تحرك الشكبان
 عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سيرة الشمس عن اوج المدير
 بعد ذهابا ثلثي الحركتين مثله من الاكثر فصلاً مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله

فيكون اوج المدين متوسطين اوج الحاصل وهو كز البد ويحتي اذا صار بعد المركز عن
 اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الاخر فافا والمركز عند
 حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في
 الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن
 الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الاذي اقرب من الاوج الا بعد وهما
 اول السرطان والحوت فانها على التثليث من الاوج الا بعد وعلى التسديس من الاوج
 الاولى هذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل موتين في دورة
 واحدة ولحدة وذلك ما يقتضي الحدس يكون الحركات مستندة الى الافلاك
 كالالكواكب نفسها فاذا لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح
 جهاز كون الجسم الواحد متحركاً بركبتين مختلفتين قال لا انتقال الى جهة يلزم الحصول
 في تلك الجهة فلما انتقل الى جهتين يلزم حصوله رفعة في جهتين سواء كان الانتقال
 بالذات او بالعرض وبما تقرر قال لا يتق انا ترى المرحى يتحرك الى جهة والمثلة عليه الى
 خلاها لا نأخذ لم لا يجوز ان يكون للثمة دفعة حال حركة المرحى وللرحى حال حركة
 المثلة وهذا وان كان مستبعداً لكن الاستبعاد عندهم لا بغاض البرهان والاثواب
 ان الجسم الواحد لا يتحرك بركبتين الى جهتين من حيث هما كان بل يتحرك حركة واحدة
 تتركب منهما فان الحركات اذ تتركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة
 لتساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية لفضل
 البعض على البعض وبكونا ان لم يكن فضلاً وان كانت في جهات مختلفة احدثت
 حركة مركبة الى جهتين بتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المركبات
 فاذا كان الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة
 الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة
 وكل بسيطة متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
 الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد
 بالذات بل لو كان بينهما ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر ذلك
 فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركاً بركبتين حصوله دفعة في جهتين مختلفتين

الى كتاب شيء مستبعد فضلا عن محال تنبيهية وتعلم انها كاتها في سبب الحركة
 الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال
 ان السافل منها معشوق الخا صر هو ما فرقه وهذا هو المطلوب لثالث وهو مفرقة
 كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئ التشوق كما هو مما
 ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل نما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما هو
 والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق يقطع
 به الاشتياق وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البعدادي واسنده الى ابطال
 من القدماء وما اعتمد عن الشيخ عنه بقوله وربما يقال شارة الى انه مذهب بقوم
 ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النظم يتعزز ههنا
 لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة
 بها فعلى مذهب لقائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة
 تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عدم الكون والفساد الذمسي
 يستمره العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب لشيخه اليه يكون عدد هـ
 عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما
 يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل
 على امتناع قوله وتعلم انها تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع
 وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى
 الطبائع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف
 الاجرام العالوية بطبائعها والشيخ استدلل على ذلك باختلاف الاوضاع والايون
 والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذا هي مختلفة بالانواع
 وكل فرع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها **معنى مشترك** يقتضي اشتراكها في
 استدارة الاشكال والحركات وامتناعها والهاجن الايون والاشكال وذلك
 المعنى طبيعة عام هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبائع
 العنصرية **بمعنى خامسة** قوله يبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها
 سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابا تلك الجواهر المغارقة ومن ههنا توقع

من ابيان ذلك كله هذا هو البحث على تعريف المبادئ الفاعلية لهذا الاجرام
 الاجرام مثلاً ام جواهر مفارقة والنوع كسكان ذلك ههنا اية اذا فرضنا جسماً
 يصدر عنه فعلاً فاما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان
 جسم فلكي علة لجسم فلكي يجوبه لكان اذا اعتبرت حال العلول مع وجود العلة
 الامكان واما الوجود والوجوب بعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى
 وعدم الخلق في الحوى هما معاً فاذا اعتبرنا تشخص الحوى العلة كان
 معه المحوى مكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص العلول
 فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجباً مع وجوبه الا غير واجب مع وجوبه
 فان كان واجباً مع وجوبه كان الملا للمحوى واجباً مع وجوبه وقد بان انه
 يكون ممكناً مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب لعلة
 غير متعينة بناته فليس شئ من السماويات علة لما تحته والمحوى فيه قال افاضل شراح
 هذه الفصل مع خمسة فصول بعد يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول
 هي ان يتبين امتناع كون الجسم والجسم مآت علة لشئ من الاجسام ويلزم من ان
 يكون علوها مفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لا متناع صد والجسم عنده
 بلا واسطة كما مر فاذا ن علوها مفارقات بعد الاول وهي العقول القول والمقصود
 من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام الفاعلية علة للبعض ولما كانت
 الاجسام الفاعلية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علة الحاوى على تقدير الجواز
 اقرب الى لوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صد وجسم
 عن جسم او عما هو حال في جسم على الوجه العام على ما سياتي لكن لما كان بيان
 امتناع كون كل جسم حاو علة للمحوى طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء
 قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة الى الهداية
 اخرج من سلوك الشواذ العامة وهي الطريقة مبدئية على ثلث مفاصل
 احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجبة لشئ ولا بعد صير ورته شخصاً
 معيناً فان الطبايع النوعية ما لم يكن اشخاصاً معينة لم يوجد في الخارج والثانية
 ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على علوها كان وجوب العلول ووجوده

متأخرين وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله مآلا مكان
 لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه ان يجب فهو ممكن والثاني
 ان الشيء الذي يكون مآلا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث
 لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانها لا يتحالفان في الوجوب ولا مكان
 لان تخالفهما في ذلك يقتضي مكان انفكاكها وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمة
 بان يتوكل على الحواوي علة للحوى لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى
 وحيث كان وجود الحوى ذا العلة مع وجود الحواوي المتشخص موصوفا بالمكان لما
 المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحواوي امر يقارن اعتبارها اعتبارا وجو
 الحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضا مع وجود الحواوي المتشخص
 ممكن لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب ولا انفكاك
 الخلاء ممكنا لكنه متنع لذاته هفت فلان الحواوي ليس علة للحوى واعلم ان
 قولنا الخلاء متنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده
 بل معناه ان قصوره هو المقتضى لامتناع وجوده بل معناه ان قصوره هو المقتضى
 لامتناع وجوده والمقارن للحوى هو نفى ما يتصور منه فان الحوى من حيث
 هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك المعنى وذلك النفي لا يتصور الا مع تصورات الحوى من
 حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يكون
 عدم الخلاء واجبا لذاته بيا في كون ما معه اعنى وجود الحوى واجبا لغيره وذلك
 لان ذلك الغير الذي يفيد وجود الحوى واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذي
 يفيد وجود الحوى في هذا الفرض هو الذي يجعل الحوى بحيث يمكن ان يتصور معه
 الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور فلذلك حكم بامتناع واقادمه وجود
 الحوى والحاصل ان الحوى يكون واجبا لغيره اذ لم يكن معلولا للحواوي اما مع
 كونه معلولا للحواوي فهو متنع لذاته لا واجب لغيره ونعود الى المتن ونقول قول
 الشيخ ذافر ضنا جسا الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى
 وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وحدتها الامكان متصلة هي اصل
 القياس فان القياس يستلزم انما اوردنا بها كلبا غير متخصص بهذا الموضوع

تمهيداً لايراده متخصّصاً وقصد المزيد لايضاح وهذا التالى هو المقدمة الثابتة
وقوله ولها الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الى حكم الكل
قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معاً استثناء للتالى على سبيل
الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالى متخصّصاً
بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا بشخص الحاوى العلة كان معه المحوى امكان لان تشخص
العلة متقدّم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء
التالى مفصلاً فقال لايجوز ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه اى مع وجوب
الحاوى وغير واجب مع وجوبه فان كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوى
واجباً مع وجوبه ايضاً لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكناً
معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحوى فهو ممكن فى نفسه واجب لعلته
فالخلاء غير متمنع بذاته بل بسبب هف فاذا نـ ليس شئ من السماويات علة للمحوى
فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص
المعلول تكرار لما قرره او ذكره الاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجّة بسببه والكلام
ينظم بحذفه وختم ما قبله الى ما بعده واقول لاقتصار على ما قرره او لا غير
كاف فى هذا الموضع لانه لم يقر هناك الا كون المعلول ممكناً مع العلة
واجباً بعده ولاقتصار عليه لا يفيد مقارنته بعدم الخلاء المحوى المعلول فان المحوى
ما لم يتجدد بالحاوى المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا عدمه اعتبار معه
ثم انه لو قيد انه اذا ذلك لصار البرهان مقتضياً لاستثناء اسناد شئ من الاجسام
الى العلة اصلاً لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً فاذا نـ الواجب
ان يفيد العلة لكونه جسماً متشخصاً حاوياً والمعلول بكونه محوياً ليستقيم البرهان
تأخر مثل هذا العلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوت الخلاء المتمنع بذاته واذا تقرّر
هذا فاقول ان ابرام احد نظم ما ارد فى المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا
اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود
المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معاً ثم يضم هذا الى قوله فلايجوز ان يكون
عدم الخلاء واجباً لانه فان بذلك يصير تقرير تالى المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء

ويسقط عنه ما يورثهم التكرار ولا يبعدان الاصل قد كان هكذا وان هذا
التقديم والتأخير وقع من غفلة النساخ والله اعلم وأما اعتراض الفاضل
التشريح بأن الحكم يكون ما مع التأخر متأخرا كما الحكم يكون ما مع المتقدم
متقدما والعقل الذي هو علة المحوى إنما يوجد مع الحاوي عندهم فنقد منه
على المحوى بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور بغير متوجه
للدلالة المعلول في الموضوعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما
يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر حيث
ذاتهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان يفك احدهما من الآخر
كما هو في اللفظ الاول قوله وأما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقرى واعظم
منه احق الحاوي بغير مذهب اليه توهم ولا ممكن اقول لما فرغ من بيان
امتناع كون الحاوي علة للمحوى اشكر الى القسم الثاني وهو كون المحوى علة
لحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوهم انما
يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة
اقرب وجودا من المعلول لاستغناء ما عليه فانقاربه اليها وكان الحاوي اشرف
من المحوى لكونه البعد عما من شأنه ان يتغير ويفسد منه واقرى واعظم منه
لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد
العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير
اليه بوجه ليس ممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل
الشارح لاسباب قول الشيخ هذا الى الخطابة فلنسبنا منه ان مجرد التلفظ بالشرف خطابة
وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطبا لانه لم يعلل بذلك
الا لكونه غير مذهب اليه بوجه وأما كونه غير ممكن فمعلل بما سيأتي والمبرهن
ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهم وتنبية
ولعلك تقول ههنا علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه ليس
من غير الجسم حاوي ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الكلام
مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيها مضي ذكره لانك تجعل الحاوي وجودا

عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوبه يعصب مكان
 المحوى اذ كان علة تسبق المحوى فيمكن للمحوى مع وجوده امكان حتى يتجدد
 بوجوده امكان حتى يتجدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه ان كان معلولا
 بل يجب بعده واما اذ لم تكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق محد سطحه الداخلى
 وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زما فى اصلا واما الذاتى فانهما يكون
 للعلة لاما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن
 شيئين تقرير الوهم ان يتق لوسلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بحسب
 لكنك تجعل الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما
 عليه سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى صاشرين عن علة واحدة او عن اثنين
 ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقديمه كما يلزم
 على القول بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى قوله فلا بد لك من
 ان تقول انه يلزم من غير الجسم حا ومحوى سواء كان واحدا وعن اثنين اشكال لان
 تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم علة ما عن احدا
 اثنين قيل لو كان الحاوى والمحوى وعلة ما عن واحد لم يكن الحاوى وجود قبل وجود
 المحوى ولا لعلة الحاوى محتمل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم الحاوى تقدم بوجه ما
 اما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلة تقدم على علة المحوى وح لا يكون العلتان واحدة
 ولا عن واحد وان فرغ على ما فسرناه او لا وهوان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى
 عن واحد وعن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر فى كون الحاوى والمحوى عن واحد
 ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول فى حله اختلف
 القائلون باستناد السماوي الى مبادئها فقال بعضهم انما باسرها تستند الى العلة الاولى
 وانما يختلف صدقاتها بحسب ترتيب العقول التى هى شروط يتوقف تلك الصدقات
 عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال
 بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن قيل الشيخ سواء كان
 لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان يكون من نفس الشيء مما هو كان اشار
 الى المذهبين فان تقدم الحاوى لم يمكن ان يتوهم على الشيخين وتقرير تقديمه لان السلا

الوهم ان يتقدم الحاوي على المحوى المستلزم لا مكان الخلاء انما يلزم عند كون
الحاوية و ذلك لا يمكن الا عند تشخيصه وتحدد مسطرة الزمان هو مكان المحوى وعدم وجوب
ما يملأه مع حصول ذلك التحدد ويكون المحوى معنويًا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل
كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقيه
لا يكون متقدماً ما اللهم اذا كان التقدم زمانياً اما الذاتي فانما يكون للعلة
لا ما يتفق ان يكون معها والامر اضيق التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل
الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا
يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس و آخر بالطبع
يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي
وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدماً بالطبع عاد الا لزام والتشخيص لم ينف هذا الاجمال
ساقط بذلك **وهم وتنبيه** اولئك تنهيد فتقول اذ خرج عن الاصول التي
تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو و آخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى
فيكون وجوب الحاوي مع وجوب لغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير
الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكناً فيكون في حال
ما يجب الحاوي فالجواب ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوب
ذلك بعينه فان المحوى بما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علة وذلك
القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرض منه تحدد الحاوي في باطنه
ثم تحدد الحاوي لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد لان
القبالية والبعدية اذا كانتا بحسب العلوية والمعلولية فحين لم يكن علوية ولا معلولة
لم يجب بعدية ولا قبالية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة لم يجب ان يكون ما مع
القبيل بالعلوية قبل اللهم بالزمان هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق
مع زيادة بيان وهو ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوى لما صدر امثلاً عن
علة واحدة فقد وجبا عنهما معاً والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذي وعلة
واجباً فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضاً واجباً وحر يعود المحذور و
التنبيه للجواب هو الذي سبق مع زيادة ايضاح وهو غني عن الشرح **وهم**

وتقبيبه ولعلك تقول الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار انفسهما غير
واجب الوجود فخلو مكانهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممتنعين
لم يكن هنالك محدث شي ولا مكان ان لم يلا كان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان
فيانزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا فيكون ملا او غير محيط به فيكون
خلاء هذا الفصل واضمح وقد مر بيان ما يناسبه في امتناع بيان امتناع الحاوي وعلته
للحوي **اشكال** وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت المقدم الى صورة الجسم
او نفسه التي يكون كصورة او الجملة اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي
علته للحوي فاقم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ الضيق
او يكون هي كصورته او غير صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام ان كان
الخلاء حاصل مع الجميع كانت العلة مام يترجم وجودها لا يكون علة الى هذا الاشياء
يفرض علة فانه لا يترجم وجود الآمع للجميع **ثاني** فليس قد استبان انه ليست اجسام
السمائية عللا لبعضها البعض انت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام اما
يفعل بصورها والصورة القايمة بالاجسام التي هي كماليتها لها انما يعبر عنها افعالها
بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بل شيئين وبين ما ليس بجسم من هو لاء
او صورة حتى يوجد لها او لا فيوجد لها الجسم فاذا الصورة الجسمية لا يكون اسبابا
لهيولات الاجسام ولا لصورها بل لعلتها يكون معدة لاجسام اخر لصورها يتجدد
عليها واعراض لما بين امتناع كون كل واحد من السماويات علة للحوي وكان الحكم بان
الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسبب فاجعل الشيء
هذا الحكم نتيجة للفضول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غيرهما في حكم البيا
بايراد البرهان العام على امتناع كون الجسم ماعلة لجسم آخر وهذا البرهان مع قرينة
من الموضوع مبني على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لا فاعلا انما يكون
موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجودا بالفعل فان ما لا
يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بما دته لانه
انما يكون بما موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل
على امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا

معاً ثم ناقضه بأن قال نفس الشيء في النمط السابق على أن علم المبادئ تعالى بغيره صورته
ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً أقول أمّا تغليله المذكور فما طرأ لأن الشئ الواحد
أما لا يكون فاعلاً وقابلاً معاً الشئ فإن الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول والقابل
لا يجب أن يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون النسبة إلى واحد آخر بالوجوب و
الامكان معاً وأمّا إذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس فإنها قابلة
عما فوقها فاعلة فيما دونهما وهما لو كانت مادة الجسم فاعلة تحبب آخر لكانت فاعلة
بالنسبة إلى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة إلى الصورة الثالثة فيها من مقامات فاذن التغليل
باطل وأمّا قوله نفس الشيء على أن علم تعالى صورة في ذاته فإن كان علمها ذكره كان للشيء
أن يقول اعتبار كونه عاكلاً للشيء غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً يصح أن يقال أنه صور
المعقولات وإن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بالاعتبار الأول فاعل تلك
الصور وبالاعتبار الثاني قابلاً على أن الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المتقدم
الثانية أن الأفعال الصادقة عن صور الأجسام إنما يصدق منها مباشرة الوضع وذلك
لأن الصور صنفان صور يقوم بمواد الأجسام كالصورة الجسميّة والنوعية وهما
كما أن قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر عن أسطة
تلك المواد فيكون بمشاهدة من الوضع فلذلك فإن الناصر لا يستغن أي شئ اتفق بل ما
كان ملائماً لجوهرها وكان من جسمها بحال والشمس لا يغير كل شئ بل كان مقابلاً لجوهرها
وصور قوامها بذاتها لا بمواد الأجسام كالنفس المفارقة بذاتها لقادرات أفعالها لكن
النفس إنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث هي نفساً فلا يكون ذلك
الجسم وفيه وإلا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم وهو لم يكن نفساً
لذلك الجسم هدف فقد ظهر أن الصور إنما يفعل مباشرة من الوضع المتقدم الثالثة
أن الفاعل مباشرة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له وإلا لكان فاعلاً من غير
مشاهدة الوضع هدف المتقدم الرابعة أن علة الجسم يكون أو لا علة تجرئية أعني المادة و
الصورة وهذا قد تقررت فيما مضى بعد تقرير المقدمات تعود إلى المتن ونقول قوله
الأجسام إنما يفعل بصورها إشارة إلى المقدمة الأولى وقوله والصور القابل
بالأجسام والتي هي كماليتها لها يعني النفس إنما يصدر عنها أفعالها بتوسطه وإليه قوامها

اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط لجسم بين الشيء وبين ما ليس بالجسم من هيولى
وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى لو عبد هما او لا فيوجد بهما الجسم اشارات الى
المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسباباً لهيولات الاجسام
ولا لصورها كنتيجة وهذا كيتبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله
بل علواً يكون فعدة الاجسام آخر لصير ما يتجدد عليها او اعراضاً مشاركة الكيفية تاثيراً
الصورة في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل مرادها معدلة لقبول صور يفيض عليها من
مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يحاورة بالتسخين معدلة لقبول صورة هوائية
يتجدد على تلك المادة او يجعلها معدلة لقبول اعراض فانه بعض الاعراض يفيض
على الاجسام من علل معارضة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك
يتم وجوده بعد انعدام ما ينطق انه علة لها وذلك كالشمس التي بعد الاجسام للتسخين
ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة
على ثبات العقول ههناية وتحصيل قديان لك ان خواهر غير جسمانية موجودة وانه
ليس بواجب الوجود الا واحد فقط لا يشتركه شئ آخر في جنس ولا نزع فيكون هذه
الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة الاول وقد علمت ايضاً ان الاجسام الساقية
معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا
يجوز ان يكون مبدأ الاثنين معاً الا توسط احد هما ولا مبدأ الجسم الا توسط فيجب ان
ان يكون المعلول الاول منه جوهر من هذا الجواهر العقلية واحداً وان يكون الجواهر
العقلية الاخرى بتوسط ذلك الواحد والسموات بتوسط العقلية قد ثبت بالطرق
الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مضى واجب الوجود
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر
ممكنة الوجود لها وانها معلولة للاول فهذا فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثمراته
شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولاً فذكر انه قد ثبت من استماد السموات
العلل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الالواحداً وامتناع كون ذلك
الواحد جسماً او جسمانياً او نفساً احكام تثبت احدها ان المعلول الاول واحد من هذه
الجواهر والثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث

ان السمويات صادرة عن هذه الجواهر ولا اجل هذه الغايد وسم الفصل ايضا بالتحصيل
 زيادة **تحصيل** وليس يجوز ان يتبع العقلية بترتبا ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان كل
 مبادي مبداء عقلياً اذ ليس الجسم السماوي بتوسط جرم سماوي فيحتاج ان لا يكون
 الاجرام السماوية يتبدي في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لسن و امر
 وجودها ناذلة في استفادة الوجود مع نزول السمويات هذا الفصل يشتمل على
 ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادقة عن المبدأ
 الاول مع صدور السمويات مبدئه بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل
 انقطاع السمويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علته لاها ما لا يمكن ان يستند
 الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير
 واعلم ان الشئ لم يجز ان يكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول
 عند الفلك الاخير ولا بوجوب تواليها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساقاة العقول
 العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل
 عدداً من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية
 ويظهر من ذلك اعتراض الفاضل الشارح على الشئ بتجوز ما لم يجزم به تخفيف زيادة
تحصيل من الضرورة ان يكون جوهري عقلي يلزم منه جوهري عقلي وجزم سماوي
 اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فينبغي بالاشارة الى اول كثرته
 وجب صدورهما عنده وهي جوهري عقلي وجزم سماوي معاً وذلك لان وجوب صدور
 الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة
 صدور جزم سماوي وجوهري عقلي معاً عن جوهري واحد عقلي ولكن القول بصدور شئين
 عن شئ واحد، نياق القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الرأي بل
 القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي ذا فرم على الاطلاق الذي يقتضيه
 محذور هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئاً واحداً وعن ذلك الواحد
 واحداً آخر واهم جزم احتجلا يمكن ان يوجد شيئان ليسا أحدهما في سلسلة الترتيب
 علة آخرهما على الولا او بتوسط الغير من العلم هذا اظاهر الفساد فان وجود موجودات
 كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه

الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة مما تكثر جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة
 غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة
 الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض الى هذا المعنى
 اشار بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحداً من حيثيتين وتكثر اعتبارات
 والجهات محتسرة في البنية الا انه واحد من كل جهة متعال عن ان يشمل حيثيات مختلفة
 واعتبارات شتى كما مر وغير محتسرة في معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة
 الى الاول ووجب استنادها الى غيرها بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر
 الجهات المقترضية لا مكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وقد
 له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ الاول ولكن اوصد عنه شئ واحد وليكن ب
 فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شئ وليكن
 ح وعن ب وحدة شئ وليكن و فيصير في ثانية المراتب شيئاً لا تقدم لاحدهما
 على الآخر ولو جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شئ آخر صادر في ثانية المراتب ثلثة
 اشياء ثم الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ح وحدة شئ وبتوسط و وحدة شئ
 وبتوسط ح ومعلوم ثالث وبتوسط ب ح رابع وبتوسط ب و معاً خامس وبتوسط
 ب ح و سادس وعن ب بتوسط ح سابع وبتوسط و ثامن وبتوسط ح و معاً
 تاسع وعن ح وحدة عاشر وعن و وحدة حادي عشر وعن ح و معاً ثاني عشر
 ويكون هذه كلها في ثلثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى طرف
 شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صاوفاً في
 هذه المرتبة اضعافاً مضاعفة ثم اذا اجاوزنا هذه المراتب جاوز وجود كثرة
 لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة
 في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ عن
 المبدأ الاول شئ كان لذلك الشئ هويّة مغايرة للاول بالضرورة اذ مفهوم
 كونه صادراً عن الاول غير مفهوم كونه ذا هويّة ما فاذا ههنا امران محتملان
 احدهما الامر الصادق عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك
 الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئاً لم يكن مهميته اصلاً لكن من حيث العقل

يكون الوجود تابعا لها كونه صفة لها ثم اذا قيلت في الوجود الى المهينة وحدها
 عقل الا مكان فهو لازم لتلك المهينة بالقباضين الى وجودها واذا قيلت مستقلة وحدها
 بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز ان تصاف كل واحد من المهينة والوجود بالامكان
 والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادرة عن الاول قائما بذاته لزمه ان يكون
 عاقلا لذاته فاذا اعتبرت ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه سنة
 اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل الذات وتعقل المبدأ واحد منها في
 اول المراتب هو الوجود وثالث في ثانياتها الهوية اللازمة للوجود باعتبار متغيراته
 للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجده والتعقل للمبدأ الذي استفادة من اول
 واثان في ثالثها وهو الامكان والوجوب متأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الوجود
 عن الوجود واحدا باعتبار تعدد ما عليه فيها في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان
 في ثالثها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضيما والثراماطون كان المعلول
 الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في
 انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات
 يشتركان في انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها
 بالتثنية الوجود والاولى والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يمتزجان
 عنهما بارها حالة وبالقياض الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية
 واذا اقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن واقول قوله من الضرورة ان يكون جوهر
 عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يخترع يكون العقل الاول مبدأ
 الفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدأ الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان
 هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الاملاك هو الفلك المحتوي على جميع
 الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل
 الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا امكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل
 آخر بعد العقل الاول قولي له ولا حثينتين اختلاف هناك الا ما لكل شئ منها انه
 بذاته امكان الوجود والاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل
 الاول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر
 الهوية والوجود لانهما معلولان الاول بحجة من مجموعهما معاً والحجتيان اللازمة
 له هي اربعة التي ذكرها لا غير وقوله فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده
 وبماله من حاله عنده مبدئين اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول الى المعلول
 والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود
 اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالية المذكورتين
 التي بها صار مبدأ العقل آخر وقوله وبماله من ذاته مبدأ الشئ آخر اشارة الى حاله
 في ذاته المشتبهة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ الفلك وقوله ولانه
 معلول فلامانع من ان يكون هو مقوماً من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلول
 مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مجتمع
 كما لاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شئ
 واحد كما مر وقوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ الكاين الصوري
 والاخر الاشبه بالمادة مبدأ الكاين الناسج للمادة اي ينبغي ان يستند عليه للعقل الذي
 تحته الى حالة التي له بالقياس الى مبدئه وعليه للفلك التي تحته الى حاله التي في ذاته فان
 ذاته بالمادة اشبه فحاله الفايض عليه مبدأه بالصورة اشبه والمعلول يشبه
 العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بل هو عاقل الاول الذي وجب به مبدأه
 الجوهري عقلي ولاخر مبدأ الجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل
 ايضا الى امرين يصير بهما سببا للصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حاله في ذاته
 الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والقياس له من حيث كونه
 بالفعل فانه بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون بها الفلك فلما بالقوة وبالثاني
 صار مبدأ الصورة تعالى يكون الفلك بها فلما بالفعل ولا جيل كون المهمة
 ولا مكان عدمين في ذاتيهما وجودين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية
 بالصورية ولا جيل كون المهمة متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث
 الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجهين آخرتها عنها من وجه كماله في
 النمط الاول ولا جيل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

العلية على المادة فهذا ما اردنا ببياننا واما اطيننا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين
 لم يتعمقوا في الاسرار الحكيمية قد تبحروا في هذه المسئلة فاقدموا جهلهم بها على تجهيل
 للتقدمين من الحكماء والتشجيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي باثرهم
 نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالمية
 والواجبان ينسب لكل الحاصل المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا له معدة لا فاضته
 تعالى وهذه مواخذة يشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون الى صدور
 الكل منه جل جلاله فان الرجوع معلول له على الاطلاق فان تساها في تعاليمهم و
 اسندوا معلولا الى ما يليه كما ليسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير
 ذلك لم يكن ذلك منا فيلما استشهدوا بنومساقطهم عليه والفاضل الشارح من
 نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهم والركاكة السبب المذكور وقد ذكر
 في الشرح ان الشيخ خط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر
 تأخر كما نرى في صدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب
 وناداة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل
 وانما الحقيقة غير لا يفة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل
 اخر في موضع من كتبه التي وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثا
 والاشارات وغيرها من مسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل اخر
 ولعله ذهب في كتاب اخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان
 وعقله لنفسه مبدئ لعقلك فعلم ما ذكره لا منا قضية بينهما كما هو واما الحقيقة التي ذكرها
 وان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمرى قد كفر للشيخ بحجة في موضع هو
 السن الفصحاء فيه فضلا وشرافا فانه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
 والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرها ذكره صراحا
 من كونها امور اعدمية وامورا مشتركة يتساوى في جميع المراتب وما يجري مجراها
 والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا اعدمية ليست
 عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العسلة الموحدة
 والمعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس

ما ظنه بل هو مما يقع على ما يقع عليه تلك الأمور بالتشكيك كما هو في الوجود ثم قال
 المعلول الأول يجوز ان يكون متقومًا من مختلفات ولا كان الأول علة لها والحوادث
 ان المعلول الأول يطلق على العقل الأول مع جميع كمالاته فانه اول مهية
 صدر عن الاول بكمالها ويطلق على الصادق الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء
 من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى
 التقدير الثاني لا يصح فلا مناص قضه بينهما والشئ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا
 الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا يمنع ان يكون من شئ واحدات واحدة
 ثم يتبعها كثرة ايضا فنية ليست في اول وجودها داخل في مبدأ قوامها بل يجوز ان
 يكون الواحد يلزم عنه شئ واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصفة او معلول
 ويكون ذلك ايضا واحدا يلزم عنه لذاته شئ ومشاركة ذلك اللازم شئ فيقسمه ههنا
 كثرة كما لا يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هو العلة كما كان وجوب
 معان المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز
 ان يكون مركبا من مقومات ويبيظهر فساد قولهم الجوهر جنس تحت ذلك يقتضيه
 كون المعلول الاول مركبا من جنس وفضل قول وهذا حبط وقومته لا شتبا ولا جوا
 الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قلنا بمثل
 هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا
 اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والحوادث السلوب والاضافات انما يحصل
 بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ الثبوت الغير كان ثمرة قال والنشئة ثم يذكر على
 وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ الكيان للصورة في الاشبه بالمادة مبدأ الكان المناسب للمادة وليا
 عقال فيه في ساير كتبه ان الاشرف يشبع الاشرف مع انزه هو الذي قال في
 الشفاء واذا رايت الرجل العلى يقول هذا اشريف وهذا خسيس فاعلم انه مخاط وليت شعرك كيف
 استبحار استعمال هذه المقدمة لخطابته في هذه المباحث العلمية الحكيمية اقول اذا استند مسبك
 احدها ثم وجودا من الآخر في بديين كذلك وكان للسبيل انتم وجودا من السبيل لا تقع في السبيل
 المسبب لان المعلول لا يمكن ان لا يكون وجودا من علته وهذا موضع علمي وله ناظرا كثرة الاجا
 قال الشينيم وفي ساير كتبه في هذا الموضع ولا فضل يتبعه الا فضل من جهات كثيرة ثم حكمه لا جلي

ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق للعقل المبرى عن الامكان يتبع حال علته
فذا هما اعلى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأ
ها اعلى الطبيعة الوجودية فان الجوهر المادى يتبع الحال المناسبة لها
علم انه ليس محتاج وفي بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل
وهو لم يجرم بذلك ايضا وكيف وهو معترف بالجزء عن ادراك ما دون ذلك
من تفاصيل الامور كما ذكره نازا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة
عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وبما يراه اعتراضات الفاضل
الشارح يخل بما مر **وهم وتنبيه** وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون
الا من الاختلاف يجب ان يعبر عكسه حتى يكون الاختلاف في الذي في ذات
كل عقل لوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان المرجح لا يعكس
كلياً تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحثيات للذكورة الموجودة في العقل سببا
لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل ومكان كل عقل مشتملا على مثل تلك
الحثيات فاذا نوجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه
علمنا دها ان يقال انا اذا قلنا بان كل عقرو فلك بعيدان معا من عقل فذلك
العقل يشتمل على كثره لا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثره فقد يصمد
عنه عقل وفلك معانات المرجح الكلى لا يعكس كلياً والعلة في ذلك ان العقول ليست
متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقضيات **قوله** فالاول مبدع جوهر عقليا
هو الحقيقة مبدع وبوسطه جواهر عقليا وجرماسا ويؤكد ذلك عقل الجوهر العقل
حق يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي
لما كان لا مبدع ايجاد شئ بل توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل
الاول هو الذي وحده الاول تعالى من غير توسط شئ ولا بشرط وجودى ولا عدى
كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبوسطه جوهر عقليا
وجرماسا ويا ليس حقا بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس لا
عقليا واحداً اعلى سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على
ذلك واذا عرفت الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ بتوسط

العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بترسعه بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه بتبيين بل قد كذبه تخصيص الشرح العقل الاول بانه مبداً بالحقيقة لان الابداءم الحقيق على افرقه هذا الغافل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذا لو كان موجوداً العقل الثاني هو العقل الاول كان العقل الثاني ايضاً مبداً بالحقيقة وكذلك سائر العلويات التي لا يستند الوشع غير علوية القرية وحم لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهذا لك يتبين ما توهمه ابو البركات ايضاً من كلامهم ليس بشئ وباقى الفصل ظاهر وانما ونسبه بالتفكير يمكنه جامعاً لقاصد للفصل المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والفرز منه افادة تصور الجميع معاً اشارة فيلزم ان يكون هيولى العالم العنصرى لازماً عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار الزومها ما لم يقترن بها الصور يريد بيان ترتيب صورها في عالم الكون والفساد عن مبادئها وبدايا هيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاستدها للعقل الآخر هو العقل الذي لا يلزم سماوى واليه ينتهى العقول ويعرف بالفعل فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلاً محضاً بل وجب ان يكون ما هو القريب مشتملاً على نوع من التعبير والحركة لكن هناك شئ يشغل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذا وجب ان يكون للاجرام السماوية ضروب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة كان وكل واحدة منها قابلة للتغير والحركة في حددها وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة للمقتضية للحركة المستدرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثيرها في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدئاً هيئتها للصور المختلفة ولا يمكن ذلك كما في ايجاد المادة اما ولاعلان الاجسام وتوابعها كما يمكن

ان يكون عللاً لمواد اجسام آخر كما هو اَمَّا ثانياً فلا تلامس الكثير المشتركة في النوع
والجنس يكون وحدها بلا مشادة من غير هائلة لذات واحدة بل يكون بار تباط
بواحد ردها الى امر واحد كما هو في النمط الاول في كون الصورة عللة فاذن العقل
المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاينة الحركات السماوية مادة فيها هم صور
العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسماً على حجة التفصيل وهذا
هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاني
فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المفقدة العقلية في استقرار الزمان
المادة ما لم يقترن بها الصور كما هو بيانه في النمط الاول فكن قيل انكم نفيت
امكان كون الجسم وتواجده عللة لمادة جسم آخر وهو هنا قد جعلتم الطبيعة
الجسمانية جزء من عللة مادة جسم آخر احيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكه
في اضافة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل
التغير والحركة في حده كما هو قوله اَمَّا الصور فيفيض أيضاً من ذلك العقل ولكن
يختلف في هيولياتها بحسب ما يختلف من استحقاقاتها بحسب استعدادها
المتخلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها استقل
بذكر الصورة وبيان انها أيضاً تصدر من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولي
المشتركة بحسب الاستحقاقات المتخلفة المستوية الى الاستعدادات
المتخلفة الحاصلة من اختلاف صنائع العلويات وحوادثها وذلك بان يكون اذا حصر
تأثير من التأثيرات السماوية بالواسطة جرم عنصري وبواسطة منه فعملها على
استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهه فاض من هذه المفارقة صورة
خاصة فأرسلت في ذلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات
للمادة معدتها والمعلول هو الذي يحدث عنه في المستعداد ما يصير مناسبة
لذلك الامر لشيء بعينه اولى من منها سببه لشيء آخر فيكون هذا الاعلاد مرهجاً
لوجود ما وفيه من هاهنا لصور ولو كانت المادة على التمهيد الاول العام لتشاخص
لنتها الى الصبي الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف
ايضاً ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا ينبغي ان يختص به مادة دون مادة

الا لامر آخر من جمع اليها وهو الاستعداد فاذا كان لا بد في وجود الصق المختلفة من
 الاستعدادات المختلفة ومثالها الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك
 يصير بعيدة المناسبة للصورة الهوائية فكذا هو الاستعداد فصار من حقها
 ان يفرض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة منها وهذا هو الاستعداد وقوله
 ولا مبدل لاختلافاتها الا لامر اجماع السماوية بتفصيل ما يلي حجة المركزها على حجة
 المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تقاصيها وان فطنت لبعثها وهذا
 يوجد صورة العناصر يدلان بغير السبب بخلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان
 مبدل ذلك لاختلاف هو الاجرام السماوية المتضمنة لتفصيل كرامة على المركزها على المحيط
 وان مفصل حشوا الفلك الاخر الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب جمالي
 واما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما
 من المشبهين بهذه العام يعني الكندي ومن تبعه بعبارة قالوا ان الفلك لانه مستدير
 فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فلم من محاذته له المشبهين حتى يستحيل زارا
 وما يوجد منها يبقى ساكنا فيصير الى التبرج والتكثيف حتى يصير الى التبرج ذار صا
 وما يلي الشار منه يكون حار او لكنه اقل حره منه وما يلي الارض يكون
 كيتفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف بوجبات الترطيب
 فان اليمينية فاما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد واكثر
 على اناد فهو احر هذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسبب يد عند
 التدفئتين لانه يقتضون ان يكون الوجود او الجسم ليس له في نفسه احد الصور
 المقومة غير الجسمية وانما يكتب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً والحق ان
 الجسم لا يستأهل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابداء فقط مالم يقترب به
 صورة اخرى فان الابداء يقع في وجودها صور اخرى يسبق الابداء وان شئت فقل
 حال التحلل من الحرارة والكثافة من البرودة بل الجسم لا يصير جسماً بحسب
 يتبع غيره من الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته
 يستحفظ باصله الواضح لا مستحفاً لها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ
 حيث السكون قال ولا شبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه

المادة التي يحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن اربعة اجرام
واما عن عدة منصوصة في اربع حمل عن كل واحد منها مهيته الصور في جسم بسيط
فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن حرم واحد
او يكون هناك سبب يجب انفساها من كل اسباب الخفية عليها قوله ويجب
فيها بحسب نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات
مختلفة الاعدات يقوى بعدها وهناك يفيض عن تقوى انسانية والحسبانية
والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذه العالم اراد ان يشير الى اسباب امتزاجات
التي هي مبادئ التركيبات فذكرها انما يجيب بشيئين احدهما بسبب العناصر
من السماويات والثاني امور منبعثة عن السمويات اما النسب فكما ذاك الشمس
لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وتوسط لتسخينها
وتوسط السخونة لتدخل الجسيم المتسخن او اصبادة وبسبب التخلل والصدور كما
عن موضعه الطبيعي وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لا متزاجه بغير فاما
الامور الطبيعية من السماويات فكما هيئات الفايضة على الطبايع والصور النفوس
التي هي بعد افعال عفا فاتها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ
حركاتها فيصير هذه الصور بسببها ففالة في موادها ومواد غيرها
وفعالة صارت اذا صارت محركة لهذا الاجرام ما زجر بعضها البعض كما تشاهد
من القوى الفاذية فصارتم على الامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة
عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارقة بل المراد تلك الهيات المذكورة التي
بعد موصوفاتها لان يكون مبادئ افعال يخصها وبعد حصول الامتزاجات عن
الشيئين يحدث المزاجات المختلفة وليست بحسب قهرها وبعد ما من الاعتدال
القبول للصور المعدنية والنفوس النباتية والحسبانية والناطقة فيفيض تلك
الصور والنفوس عليها من العقل الفعالي كما مر تقريره في المنط الثاني قوله
وعندئذ تقيف ترتيب وجود الحيوان العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال
بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالوية وهذا الجملة وان اوجرها على
سبيل الاقتصاصات تأملك فيما احدثته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها

من طريق البرهان أقول ليس المات أحرازات الوجودات العقلية جوهر عقلي هو
 النفس الناطقة كما كان أولها جوهر عقلياً هو العقل الأول لأن ذلك الجوهر لما كان بديعاً
 كاملاً غنياً في أول ابداً بعد برزاً من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجهر لما كان
 موجوداً أبوسايط كثيرة محدثاً بعد وث مادته كان كما لا فده متأخرة عن وجوده
 فكان محتاجاً إلى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية السعلية عليها بالآلات
 البدنية وما يليها الأجسام التي بعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى إلى آخر المراتب
 قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح أورد شكوكاً منها أن الاستعدادات
 المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسماً بالترجيح وان كانت وجودية فحكمهم
 بصدورهم عن السمويات يقتضي عتراضهم بان السمويات صالحة للعقلية حكيمة
 اسناد الصود اليها دون العقل الفعال وان البوعن ذلك بقولهم الصور لا يصدرون
 عن الأجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية
 اليها ممكن وذلك مما لا يذهيون اليه والجواب ان اسناد الاعراض إلى الأجسام
 يستدعي شرطاً كالوضع المخصوص وغيره فما استجبه تلك الشرايط اسندت
 اليه وما لم يستجبهها اسندت إلى غير ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور العقلية
 عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم
 الواحد لا يصدور عنه أكثر من الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فقد
 اسندوا ذلك الصود إلى المبدأ الأول وعلوا الاختلاف بالقوابل وهذا
 الاعتراض قد نسبته في بعض كتبه إلى الشهرستاني ثم أورد عنه جواباً لنسبه
 إلى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل انما لا كثيرة عند تعدد الآلات
 كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الأول فلما لم
 يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه أقول هذا
 الجواب ليس مبرضى على أصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الأول وبين العقول
 المجردة في نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجيز هذه في النفس فقط
 والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون
 بحسب غير محصورة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سبباً لكون الفاعل

في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكررة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذا ن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والا اول تعالى عن ذلك فاذا ن هو جوهر من العقلية متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتراكه على امثاله هذه الحيثيات ونحوها متناه للحوادث في الاحوال السماوية والحادثة يقتضي متناه ذلك الا حوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شئ الى ما ليس به فالزمان وما امتعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه فانهم

الفصل العاشر في التعريف

يبدأان بيدين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تفردها عن الابدان مع ما تقر ونها من العقولات وكيفية تقرر العقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الاشراف عن وجوه التعقل وكيفية وقوع الشرف في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتعمل بذلك من المباحات وانما وسد بالتجرد من صفات هذه المسائل عن المواد الجسمانية قذبة تأمل كيف ابتدء الوجود من الاشراف فلا شرف حتى انتهى الى الهيرل ثم عاد من الاشراف الى الاشراف حتى بلغ النفس المناطقة والعقل المستفاد لما ذكر في آخر النمط المقد مراتب الموجودات اذ ان يتبدى في هذا النمط الاشارة الى مبدأ الوجود ومعاد فأن الوجود بذلك التليق قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عاد اليه ومرتبات البد وبعد المبدأ الاول وهي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعد هـ مراتب النفوس السماوية المناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الاخرى وبعد هـ مراتب الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور الفلك الاخرى وبعد هـ مراتب الهيرل من هيرل الفلك الاعلى الى الهيرل المشتركة العضوية وبها ينتهي مراتب البد ويكون بعد هـ مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه او لها مرتبة الاخير تام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الاخرى ووجد هـ مراتب الصور

من صور العقل الاعلى الى صور العناصر وبعد ها مرتبة الهيولى من هيو الى
لفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبه ينتهى مراتب الابد ويكون بعدها
مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النورية
البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور الاولى للحادثة بعد التركيب
كل صور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة
الانسانية جميعاً والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد الشامل على جميع الصور كما
من اشياء الانفعال كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالاً فعلياً
بناء العقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول الذى ابتدأ منه وارتقى الى ذروة
الكمال بعد ان هبط عنها فآهوان الشرف اعنى البراءة عن القوة مرتبة في
صفي المراتب على التكافؤ منته من الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا كونهما
بالقوة هي في غاية الخسة ويجازيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها
وما كانت الناطقة التى هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم يقوم به
بل انما هي قلت آلة لا جسم فاشكاله الجسم ان يكون له احوالها العرفية معها الموت لا يضره
جودها بل يكون باقياً ما هو مستفيد الوجود مثلاً من الجواهر الباقية اقول
لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
بعد تجمدها عن البدن فاستدل بتجمدها في ذاتها وكما كانت الذاتية عن المادة
وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشئ غير ماديتها الدائمة الوجود عاماتين
في انهما التلك وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واثارها بلفظ لما الى ما ثبت
والنمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التى هي موضوع ما للصور
المعقولة الى كمالها الذاتية الباقية معها ببقائها التى استدل بها على امتناع
انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم
على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكالاتها المذكورة اليه فخرجت
فاسمالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضره جودها تالياً لما وضعه بعد لفظة لما
واتم مقصوده بقوله بل يكون باقياً ما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية
وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته النائمة فهذا امرها ان لم يجر عدة برهان

هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات البغدادي وأعلم أن أسانده حفظ العلاقة
مع الجسم ههنا إلى الجسم ليس بمناقض لأسانده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة
والنظر الثالث إلى النفس كالات النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ
أيضاً ولكن بالعرض وذلك لأن فساد المزاج يقتضي قطع العلاقة أما يتطرق من
الجسم وعوارضه ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس إلى الجسم وعدم
تطرق الفساد إلى الشيء مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه
حفظ بالعرض ثم أتى الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل تبصيراً
إذا كانت النفس لناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
فقدان الآلات لأنها يعقل بذواتها كما علمت لا بالآلاتها فلو عقلت بالآلات كانت
لا يعرض للآلة كلال البتة الأولى قد يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لآلة
لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيراً ما يكون القوى الحسية
والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية أما ثابتة وأما في طريق النور والآن ياد
وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها وذلك
لأنك علمت أن استثناء غير الثاني لا ينتج وإنما يدعى بياناً فاقول إن الشيء إذا عرض
له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس قللك مليلاً على أنه لا فعل له
في نفسه وأما إذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج إليه دل على أن له فعلاً بنفسه
التيصرة جعل غير البصير كالأعمى بصيراً والتنبيه جعل غير اليقظان كالتأيم يقظاً تأففي
هذا الفصل بالبصرة دون التنبيه تقرضان البحث المذكور فيه أوضح من الأحكام
المذكورة في الفصل الموسوم بالتنبيهات لأن المبالغة عند حدث الغافل عن أدراك
الحاضر ما يكون في نسبته إلى العمى أكثر منها في نسبته إلى النوم وأما كون هذا البحث
أوضح من غيره فلا أنه يفيد استبصار الغافل لذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقول
إذا كانت النفس لناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان
الآلات فكما رأينا سلف في الفصل المتقدم مع مزويد فائدة وهي أن فقدان
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقاءها
في نفسها ولا في بقاءها على كالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فأت

الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست
 آلات لها بل بعينها وقوله لا بها يعقل بذاتها كما علمت اشارته الى ما هو في النمط
 الثالث من بيان كون النفس عاقلا بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة
 وايضا ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات
 السببية الزائلة عنها بعد المغارفة فذكر على ذلك اربع حجج منها
 واحدة في هذا الفصل هي استثنائية متصلة مقدما قوله ولو عقلت
 بالآتها وتاليها متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الآ
 ويعرض للقبلة كلال وصورتها هكذا لو كان يعقل النفس بالآلات بدنية لكان
 كما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان
 اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطة وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس
 والحكمة استشهاد بالافعال التي يصدر عنها بآلات بدنية ويختل باختلالها وفائدة
 هذا الاستشهاد ان حجة الفاعلية قد يكون سبب التمرن لها صل للفاعل بعد صدور
 الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحصار صور
 مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم
 اقتدارا والانسان في سن الاخطا ط يكون اجرد تعقلا منه في سن التمرن بالوجه الثالث
 جميعا ويكون اجرد احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية
 كانه تشبهات الحسومات دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجرد بصرا ولا سمعا والمرد
 الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس مع الحركة وقوله ولكن
 ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهي متصلة تسالفة جزئية تقديرية
 ولكن ليس كذا يعرض للآلات كلال يعرض للنفس تعقلها كلال بل قد بكل الآلات
 ولا تكل هي في تعقلها بل ما ثبت واما تريد وتتم كما في سن الاخطا ط وايضا كما يكون
 بعد توالي الاخطا المودية الى العلوم فان الدماغ يضعف كثيرا للحركات الفكرية
 والنفس يقوى بزيادة كالاتها وهذا الاستثناء انما يقتضي المقدم وهو ان تعقلها ليعر
 بالآلات بدنية وهذا قد تمت الحجة نعم ان الشبهة اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا هو
 يقال لو كان عدم كلال انه في تعقلها مع كلال الآلة لا على ان تعقلها ليس بالآلة

كان وجود كلاهما في تعقلها مع دلال الآلة ^{التي} على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا
 استثناء لعين الثاني وهو غير متحقق ^{في} انزاد في بانه بان وجود الفاعل الشيء في صفة
 معينة تدل على كونه فاعلام مطلوب اما على حد في صورة لا يدل على كونه غير فاعل
 اصلاً قال الفاضل الشارح معناه هنا علم ذلك بحيث ان يكون المعنى في بقاء النفس على
 حال تعقلها حذام معيناً من الصحة البدنية وهو باق الى اخر الشيفوخة ويكون النقصان
 الحاصل في زمان الكهولة ^و لا يتأخر فياير يد على ذلك المعنى بخلاف النقصان الحاصل
 في اخر الشيفوخة فانه واقع في نفس ذلك المعنى ^و يكون النقصان في الثاني
 بخلاف الاول كما ان الصحة المعنوية في بقاء القوة الحيوانية محلاً ما لا يتبقى ذلك
 القوة تبد ونها ويبقى مع الانزاد ^و لا ينقص فيها وراها ثمرانه حمل الانزاد
 في الكهول ويبقى على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال في
 القوة الحيوانية يقع بالاشتراك على الحال الاول الذي به يكون الحيوان حيواناً وعلى
 الكمالات الثانية الصادرة عنه ولا قول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني
 فالحد المعين للصحة الذي لا يزيد ولا ينقص مع بقاء الاول واما المعنى
 في الثاني فالصحة القابلة للزيادة ^و لا تنقص عندك يزيد تلك الكمالات بل يزدادها
 وينقص بان تقاصها ^و عرفنا ايل الكلام في الحال الاول للنفس العاقلة بل في كل احوالها
 الثانية القابلة للازدياد ^و لا ينقص فظاهرها كالكلمات معتدبة للآلات المختلفة
 الاحوال لا يختلف باختلافها كما يختلف الكمالات الحيوانية ^و ليس الامر كذلك
 اما حمل الانزاد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على
 ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي امرها بعدها من الحجج
 الاقناعية في هذا الباب على ما ذكر في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمرشدين
 وان لم يكن مسكنة للجماهير فان الاقناعيات العلمية يكون هكذا اما يستعمل
 في الخطابة فاعلم يطلع هناك على كل ما يفيد منا ما صادقا كان او كاذبا في
 هذا الاعتبار ليشمل التجربات وما يجري مجراها مما يعد من اليقنيات من زيادة
 بتصوره تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابن يكلها تكرارها فيميل لا سيما
 القوية وحضها اذا اتعت فغلو فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل

تلك الحال غير مشعورية كالمراحمية الضعيفة اثر القويّة التي خرجت في اثر فلان
 كسائر الحمرة اى في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل خصوصاً
 الافاعيل القوية الشاقة تكل القوي البدنية باسرها وليشهر بذلك التجربة
 والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها
 الامع انفعال موضوعات تلك القوي كما اثر الحماض عن المحسوسات في المدة كانت وكثرة
 بعض الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهره
 طبيعة المنفعل ويمنع عن المقاومة فيؤمنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة
 القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوي
 عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقامة لتلك القوي في افعالها و
 القسائم والتقاوم يقتضى الوهن فيها جميعاً وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز
 عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين يضعف بعد مشاهدة النور الشديد
 او يبطل قوله وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرة بخلاف ما وصفنا
 هذه القضية حتى صغرى القياس وكبرها ما هو تقريره ان يقال العاقلة قد يكونها
 كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية دائماً تكونها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بشيء
 والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعالها ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال
 لبساطة جرعها وخلوها عن المقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون
 كثيراً بخلاف ما وصف ولم يقل دائماً لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من
 الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لاندائها ولكن تضعف معها
 والحاصل ان تكرار الافعال يوهن القوي البدنية او يبطلها دائماً ولا يوهن
 العقلية دائماً بل ربما يفيقها ويسجد لها فضلاً عن الابطال واعترضنا لافاضل
 الشارح بتجربته ان تكون العاقلة مخالفة لسائر القوي بالانواع مع كون الجميع بدنية
 وقد لا يجد اختصاصاً بل بعض الكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور
 لا يراه واما قوله الخيال يدرك المبقع بعد تحمّل الجبل فاذا الحكم بان الضعيف
 مشعوريه اثر القوي ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره
 ولا يضعفه صغره بل يعنون بها شدة تأثيره في الحاسة وضعفه زيادة تبصره

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا قال القوي
الجسمانية لا يدرك الآلة بوجه ولا يدرك ادراكها بوجه فان القوى الجسمانية
لا يدرك الآلة بوجه ولا يدرك ادراكها بوجه لانها لا آلات لانها
لا آلات لها الى آلاتها وادراكها ولا فعل لها الا بالآلة والى القوي
القوة العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة وهي وضوح من المذكور
قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا
فعله في شيء لا يمكن ان يتوسط اليه بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة
هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدركة بالآلة جسمانية فلا يمكن ان يدرك ذاته ولا
آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور ^{منها}
قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكها ولجميع ما يظن انها آلاتها والبنية
قولنا فليست العاقلة مدركة بالآلة جسمانية واعتراض الفاضل بشراح على
ذلك بتجوز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها متدفع بما هو في النمط السادس
من امتناع صدور الافعال عن القوى الحساسة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام
والشيز انما مثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك نفسها ولا ادراكها
لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة با ادراك كل شيء سر يا دقة
تبصر ان لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب ارج ماغ لكانت
دائمة التعقل لكانت لا يتعقله البتة هذه حجة رابعة وهي وضوح الحجج على هذا المطلق
وهي مبنية على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدركة
للمدركة والثانية ان المدركة ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بمصو ^{ل الصورة}
فذاة وان كان مدركا بالآلة كانت بمصونها في آله وهذا تمام ما بينهما في
النمط الثالث ولثلاثة ان الامر الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة
اجسامها التي هي موصوفاتها واذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما هو
في النمط السادس والرابعة ان الامر المتحد بالهوية لا يتغير لا بسبب فتراتها بامور
متغيرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غيرها وكتغاير الامور
المتفقة بالجنس والسبب في ان البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما

مادي وهي كغايير الانسان الجزوي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو
 كغايير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع
 تغايير الاشياء المتفقة بالنوع من غير تغايير المولد وما يجري مجراها على ما تبين
 في النقط الرابع واذ تقدم هذا فنقول هذه الحجج استثنائية من متصلة مؤلفة
 من جملة ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كانت
 هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعلقة في وقت من الاوقات والذو
 انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل
 لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطال هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة
 المذكورة بقوله لانها انما يتعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى
 المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما امردها لان القسم الفاسد من المنفصلة
 انما يتبين فسادها بقوله فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن لها فيكون
 قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها
 القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد
 التعقل وقوله ولا فسادا له اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة
 الاله للمادة المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة
 المتعقل من مادة موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية
 وقوله ولا ن حصولها متجدد فهو غير الصورة التي لم ينزل عنها مادته بالعدل
 اشارة الى تغايير الصورتين اعني صور في الآلة المتجددة عند التعقل والمشتقة
 الوجود حالي التعقل وعدمه وهذا التغايير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون
 قد حصل في مادة واحدة مكفوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد
 معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتشاف اعراض باعيانها لان
 الاعراض المختلفة فلا يكون مقتضية لتغايير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا الاشارة
 الى ما في النقط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد
 للمقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت
 عاقلة بالصورة المستقرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذا هذه الصورة

التي يصير القوة المتعلقة متعلقة لآلتها يكون الصورة التي للشيء الذي فيه
 القوة المتعلقة وقوله والقوة المتعلقة مقارفة لها دائما اشارية الى معيتهما
 في جميع الاوقات وقوله فاقا ان يكون ذلك المقارنة ليجب العقل و ايحا
 او لا يحقل العقل اصلا انتاجا لا استلزام المقدمة المنفصلة الا الى المنفصلة
 المذكورة التي هي تالي تلك المنفصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين يصح
 استثناء لتقيض التالى بنفسه فسمى المنفصلة معالات الحق كون الاستثناء متعلقا
 لاجزائه في وقت دون وقت فاذا كان المقدم وهو كون المعادلة منطوقا
 في جسم باطل وهو المطلوب والفاصل الشارح احاد الاختراض على المقدمات
 المذكورة في هذا الموضع فنها قوله على المقدمة الا الى المعقولة من السماء ليس
 للسماء الموحدة في الخارج في تمام المهية والا لجانرا ان يكون السواد مثل البياض
 في تمام المهية لان المناسبة بين السواد والبياض لا شتر اكهما في كونها عرضين
 حاليين في محل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض
 غير محسوس حال في محل كذلك وبغير السماء الموجودة الذي هو جوهر محسوس
 موجود في الخارج محيط بالارض ونا ايضا اعود فاقل ان مهية الشيء هي ما يحصل في
 العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك اشتق لفظ الهية
 من لفظ ما هو فان الحجاب حوايا يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قوله ان
 المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة
 المجردة عن القواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة ايها و اح
 ان اراد بعدم المساوات التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم
 السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان ارادوا
 قال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المهية المعقولة
 او ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما نسمعه فان المعقول من السماء
 هو نفس مهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو
 للبياض في تمام المعقولة فظاهر وظاهرات المناسبة بين الموضعين غير صحيح
 فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة يكون احدهما عرضا في محل مجرد غير

محسوس ولاخر جوهراً محسوساً لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة
تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد واللبياض فرق بين الطبيعة
الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقوّمها نوعاً وتارة مع فصل آخر
يقوّمها نوعاً مضاداً الاقل على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث
هي عرض قايم بنفس ما لم يكن موصية للسماء انما يكون موصية لها من حيث
يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون
العاقلة متعلقة محلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في
فمحالها لا في احدهما حالة في العاقلة ولا اخري محلها والجواب عنه بعد ما مر
ان العاقلة لو كانت محلاً للصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات
فعل من غير مشاركة للحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلاً بمشراكة للجسم لما مر في المقد
الثانية كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو خفي جسماني فاذا في العاقلة
ليست جسمانية ولو كانت محلاً بصورة حلّت في محلها ما في الحال المذكور فان قيل
الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معاً والاخر في
حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر وافتران الشيء
بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالحال المذكور
باق بحاله لا يتغير بمحلين صورتين متقارنيتين في محل واحد الى ومنها قوله
الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان مجرد اتقان الزايدة على مهيأاتها متماثلة
وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثليين والجواب ان الوجود ليس يعرض
حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمماثلة بل هي متخالفة بالحقايق ومتشابهة
في انهم واحد هو الوجود المشترك المفعول عليها بالتشكيك وعلى غيرها وهذه
الاعراض ذاتها وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها
قوله هذه الحجة بعينها يقتضي ما يكون النفس عالمة بصفاها ولذا انصفا ابداً
او غير عالمة بشئ منها في وقت من الاوقات وذلك لبيان كمال الذي ذكرتموه
بعينه والبرهان الصفات والواحد من قسمه لا ما يجب للنفس ان تكون لها كمالها والواحد من قسمه لا ما
بالاشياء المعيارية لها كمالها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة

الاول دايما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا
 حالة المقابلة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة** لهذه الاشادات
 فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مناله ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجية على كونه
 النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقاءها على كمالها الذاتية
 بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله
 فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مناله ان يعقل بذاته نتيجة للبحث المذكور قوله لانه
 اصل قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انه
 اصل بل كالمركب من شئ الهيولى او شئ كالصورة عندنا بالكلام نحو الاصل مرجئ هذا
 ابتداء واحتجاجه على بقاء النفس يريد بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من شأنه
 ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسد بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفسا
 والا كان كل باق يمكن الفساد وكل يمكن الفساد باقيا فاذن هما امرين مختلفين
 والاصل لا يمكن ان يكون مثل الشئين مختلفين اذ هو بسيط والنفس ان كان
 اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن
 اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والتاني باطل لما مر والمركب
 يكون مركبا من بسيط غير حال اما بعضها كالمادة من الجسم واما كليا وعلى
 التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب
 من قوة الفساد وجود الثبات قوله والاعراض وجوداتها في موضوعاتها بقوة
 فسادها وحذوثها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب سؤال
 وهو ان يقال كثر من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
 فلما كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما يكون في موضوعاتها
 الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي لبساطتها في ذاتها اما ملا يكون له حاصل
 وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي لبساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن امثا
 هذا في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعلمها وثباتها اي اثبات
 النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب
 فيه ولا هو حال في خيرة مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في

البسيط والا ولحاصل فالثاني ليس بجاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وانما
قال بعد وجودها بعلمها واثباتها لان اصل الوجود وبقائه يكونان في إمكانات الوجود
مستغادين عن علمها واعتراضها فاصل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصلى
مخالفات الهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان
الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وحر يجيز ان لا يكون كما لا تها الذنوية
باقية لانها تابعة لصورها والجواب ان هيولى النفس اما ذات وضع او غير ذات وضع
والاول محال لان ذات الوضع لا يكون جزءا لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون
مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت
عاقلة بذاتها كما ترفعت هي النفس فقد فرضنا جزءا منها هفت وان لم يكن
ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت
النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على
ما مر وقد فرضنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها او لم
يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن
ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرضنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن
للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بما يقيها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلق
تورات الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد
ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغيير لا يوجب الاستئذان الى
جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكيمة تقرر والنفوس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة
من جنس وفصل والجنس الفصل اذا اخذ البسيط الذي كالمادة وصورة فالنفس عندهم مركبة
من هيولى وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مخالطة باشراف
الاسرفات المادة والصورة على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والافقيع
انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث
متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل ذلك الامكان او في استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فلتستغن
امكان الفساد عنه ايضا وان افتقر امكان الحدوث الى محل هو البدن

فليكن البدن أيضاً محلاً لا مكان الفساد وبالحكمة يجوز أن يكون البدن شرطاً
لوجود النفس ولكن من هذه انعدام الشرط عند فقد ان الشرط والجواب ان كون
الشيء محلاً لا مكان وجود ما هو مابين القوام له او لا مكان فساداً غير معقول
فان معنى كون الجسم محلاً لا مكان وجود السواد هو تهيؤ وجود السواد فيه حتى
يكون حال وجود السواد مقترناً به وكذلك في مكان الفساد ولذلك امتنع كون
الشيء محلاً لا مكان فساداً ذاته فالبدن ليس محلاً لا مكان حدوث النفس من
حيث هو مابين لها ولا مكان فساداً لها اصل بل انما كان مع هيئة
مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لا مكان وتهيؤ لحدوث صورة
انسانية يقارنه ويقوم نوعاً محصلاً ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً الا مع
ما هو مبدأها القريب بالذات اعني النفس محدث بسبب استعدادها وتهيؤ
وذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة تايها على وجه كان ذلك المبدأ أمر تطلبه
هذا النوع من الارتباط ونزل بذلك الحدوث ذلك لا مكان والتهيؤ عن البدن
اذ نزل عند ما كان البدن معه محلاً لا مكان حدوث النفس عن الهيئة المحصورة
فبقي البدن محلاً لا مكان فساد الصورة المقارنة به ونزل ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع ان يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مابين
عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي
صورة او مبدأ الصورة لا من حيث هي موجودة مجرد وليس بشرط في وجودها
والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت
البناء الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل لم يجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما
حدوث مبدأ ما لتلك الصورة ولم يجب استيجابه لفساد تلك الصورة فبذلك مبدأ
ذلك وما الفرق بين الامرين فلما كان ما يقتضي حدوث معلول ما فاما يقتضي وجود
جميع علل ذلك المعلول بشرطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل
يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدمياً وهم وتلخيصه ان قوماً من المتصدين يقع عندهم
ان الجواهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فليفر من الجواهر العاقل عقل او كان
هو على قولهم بعينه العقول من افضل هو موجد دمج كما عند ما لم يكن يعقل او بطل منه ذلك

فان كان كما كان منسوع عقل اولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطال على انه حال
له او على انه ذاتة فان كان على انه حال له والذا اعتباره فهو كسائر الاستحالات ليس
على ما يقولون وان كان على نداته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس له صار هو
شيئا آخر على ذلك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي شيئا مشتركة ويوجد دمكيب
لا بسيطة لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها الملكوتية
بذاتها التي هي كالاتي المراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ
بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه
وهو القول بانها قاطعة بالصور الموجودة فيه عند عقله اياها حكلي او لا مذهبهم
ذلك وايهم من يقوله ان قوما من المتقدمين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل
صورة عقلية صار هو واحتملهم على ذلك وهو ما قرره في كتابه الموسوم بالبدء
والمعاد في فصل مترجم بان واجب لوجود معقول للذات وعقل للذات فانه صنف
هذا الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترط في صدر تصنيفه
نقارنه بنه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى آخره وهو زياد
تنبيه وايضا اذا عقل آخر عقل آيكون كما كان عند ما عقل آخره يكون سواء
عقل ب اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره معناه ظاهره
ونزادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل اصارا فاذا عقل ب فان بطل كونه
آخر متجدد الذات عند كل تعقل فان لم يبطل عنه ذلك بل بقي اولم يصيرت ناقصا
مذهبهم وان بقي وصار مع ذلك ب كان مع ذلك القول باتحاد العاقل والمعقول قولا
باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في المهميات وتكثرها وهذا بين احالة واشد
شناعة مما ذكره اولاً وهم آخر وتنبه به وهو كما ايضا قد يقولون اين لنفسنا
اذا عقلت شيئا قائما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصافها
بالعقل الفعال هو ان يصير هي نفس العقل الفعال لاها يصير العقل المستفاد وهو كما
بين ان يجعل العقل الفعال متحررا قد يتصل منه شيئا او يجعل اتصافا لا حاداً به
يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة
هي العقل له سادس فينبود منه قائمة هذا الهم هو قولهم انه النفس الناطقة عند

تعلقها معقولاً كما يتحد بالعقل الفعال لا يتأذى بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل
 الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين إما تجزئة العقل الفعال الذي فرض
 غير قابل للتجزئة وإما وجوب حصول جميع المعقولات التي علقها الفعال لنفسه الناطقة
 عند تعلقها معقولاً واحداً أي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على
 سبيل الانفراد بل لما لم يلزمهم مصناً إلى المحال الأول لا المذكور وهو معنى قوله
 على أن الأحاطة في قولهم أن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حتى ما يتصور وبه
 قائمة بحالها وأعلم أنه كما لم يلزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة
 فقد لم يلزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه
 الفصل الثلاثة في هذا المعنى حكماً وكان لهم رجل يعرف بغير فور يوس عن عمل
 والعقول المعقولات كما يأتي على المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم
 أنهم لا يعرفونه ولا فور يوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقضه في ذلك
 المناقض بما هو اسقط من الأول الحشف اركب التمر ويق للضرع البالي ايضاً حشف فهذا
 الفصل على أن هذا المذهب كان مذهباً لجامعة من المشائين وفور يوس هذا
 هو صاحب يساغوجي التشارقة اعلم ان قول القائل شيئاً يصير شيئاً آخر لا على
 سبيل الاستحالة من حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر فصار واحداً آخر قول شعري
 غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار إلى وجه الابطال بقول كلي وهو
 امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسد الاتحاد ولا ذكرنا معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم
 صار الشيء شيئاً آخر وبتن ان هذا القول ايضاً قد يطلق يا لجانز على صيرورة شيء آخر
 بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصاير شيء ما وينضاف اليه شيء يكون
 معه نصيراً اياً كما يقال صار الماء هباءً ولا سواداً بوضو ما بالقوة مما بالفعل وبطريق
 التركيب وهول يضاف شيء آخر إلى الشيء الصاير فتركب المصير ياء عنها كما يقال صار التراب
 والخشب كبراً او ههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم منه
 بالحقيقة وهول يكون شيء واحد فصار هو وحدة واحداً آخر وذكرنا ذلك اقول
 شعري غير معقول وإنما نسبته إلى الشعرة لأنه محيل وبسبب تحياله لجنه عوام المتأففة
 والمتصوفة حقاً ثم اشتغل بذكر الحجج على فساده بقوله فانه ان كان كل من الاخرين من جنس

هما اثنتان يتميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي تخمن موجوداً الى ان كان
 المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان المفروض ثانياً ومصيراً اياً
 وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صاهر هو اء
 على ان الموضوع المائىة خلعت المائىة وليس الهوائىة او ما يجري هذا المجرى من تقرير انهما
 امرين امر كان قبل الاتحاد واما حصل بعده والا ول هو الصاير هذا الثانى والثانى هو المصير
 اياك لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامر ان موجودين معاً واما
 ان يكون احدهما موجوداً والاخر معدوماً ان لا يكون واحداً منهم لا موجوداً
 وجميع الاقسام محال اما الاول فلنقله ان كان كل واحد من الامرين موجوداً فهما
 اثنتان متميزتان وذلك ينافى الاتحاد واما القسم الثانى فيحتمل تقديرين احدهما
 ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والاخر بالتعكس
 والتشيع ابطال هذا القسم بابطال تقديره ولا فقط لان تقدير الثانى ظاهرنا قضية
 للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعنى القسم الثانى من الثلثة فقد
 بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث اى فقد بطل على تقديره
 المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شى آخر ولم يحدث ان كان بالقر
 ثانياً ومصيراً اياه بفتح الهزرة في ان وهى ان المصدرية الكانية مع لفظ كان فاعلا
 كلمة بطل اى فقد بطل كون الاول بالفرض ثانياً ومصيراً اياه وذلك لان معنى الاتحاد
 هو كون الاول الصاير بعينه ثانياً مصيراً اياه بغلى تقدير عدمه لا يكون هو
 هذا وانما اصل الشارح لما تجر في تطبيق هذه العبارة على معنى نسبة الى الاختلال
 واما القسم الثالث فقد بطل بقوله وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الآخر
 ثم ذكر مثالاً حديثاً في مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة وشار الى الضرب لآخره
 التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى **تدنيك** فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل
 ذات موجودة تيقن فيها الجلايا العقلية تيقن شى في شى آخر لما ابطال هذا المذهب
 المذكور صرح بكيفية اتصاف الجواهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه
 التفصيل على ما ذكرنا فذكرنا ان يكون على سبيل تقرير شى في شى آخر والحيلة في اللغة
 هو العسر العيىi

تلك الصور باليقين تشبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه وان يستفاد من الامور
الخارجية مثلاً كما يستفاد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة
او لا الى لقوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكل انفسه يجعل
موجوداً ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني
لما فرغ من بيان كيفية ارتباط المعقولات في الجوهر العاقل اراد ان يبين ان
الاول الواجب لذاته وما يتولد من المبادئ العالوية على أي نحو من انحاء التعقل يعقل
المعقولات فتقسم المعقولات الى ما يكون عللاً لوجوب الاعيان الخارجية التي هي
صورها كتعقل الانسان عملاً غريباً لم يسبقه احد الى ذلك وايحداً ما يعقل بعد ذلك
ويسمى علماً فعلياً والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانساق
شئياً ليشاهد صورته ويسمى علماً انفعالياً ونفي الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتثال
انفعاله عن غير تشبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب
عقل متصور لوجود الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل
للمصور العقلية ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك
لذهب بعقل المفارقة الى غير النفاية وواجب الوجود يجب ان يكون للـ
ذلك من ذاته هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان
يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد
في الاعيان اعني كل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل بالفعل
تصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات
ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا
لتسلسلت الاسباب اعني العقول المتفارقة الى غير النفاية وقد بانست استحالة
ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والا اول الواجب تعالى
يجب ان يكون علماً فعلياً كما هو حاصله من ذاته لا من غيره لما هو ايضا واعلم
وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرات الفاعل لا يكون قابلاً
وفي وجوده الانفعالات فيها ايضا نظر آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل
من غير مخرج خارجي كما مر في النقط الثالث اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل

ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده وعنه وحيث
 ويعقل سائر الاشياء من حيث وقوعها في سلسلة الترتيب النازل من عنده
 طويلاً وعرضاً لما تقرر ان العلم الاول تعالى فعلى ذاتي اشكال الى احاطية بجميع الموجودات
 وذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاملاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق في النمط
 الرابع ويعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم
 التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم التام بالعلة التامة لا يتم
 من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاته وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها
 التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها وتعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من
 حيث وقوعها في سلسلة المعلوليات النازلة من عنده اما طويلاً كسلسلة
 العلويات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضاً كسلسلة الحوادث
 التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة
 محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع احكام السلسلة بالنسبة اليه نعم
 التمازقة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل الختام كون الشيء
 مدركاً وبيته ادراك الجوهر العقلي الاول الاول باسراق اول ولما بعد منه من
 ذاته وبعدها ادراكات النفسانية التي هي نفس ورسوم عن طبائع عقلية مبدئية
 المبادى والمناسبات للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو
 حال ما للمدرك والمدرك يختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلاف
 بحسب مهيتته فلكونه تامة احساساً وتامة تخيلاً وتامة تارة تارة وتعقلاً
 اما اختلافه بحسب لقياس الى المدرك فلكونه الادراك العقل المقتضى لكون
 المدرك فاعلا اتم وجوده من الادراك الانفعالي المقتضى لكونه منفعلاً
 وايضالات هذا مفيد وجود ذلك مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب القياس
 الى المدرك فلكونه المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركاً من الغموس فيها
 والمدرك بعلة اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام
 بالعلة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولم يكن بالعلم التام بالمعلول علماً
 تاماً بعلة فان العلة من حيث هي علة تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو

هو المعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة لوجوده
 بل العلم بالعلة يقتضي العلم بهيئة المعلول وانيته و العلم بالمعلول يقتضي العلم
 بانيته العلة دون مهيتها كان اكل الادراكات في ذاتها ادراك الاول تعالى لذاته بذاته
 كما هي للجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل
 انحاء كون الشيء مدركا لانه مغلي ذاتي فافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه
 تام حاصل من الوجبات الذي يجب ان يحصل وتليوه ادراك الجوهر العقلية اما
 ادراكها للاول فغير ممكن من ذاتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا
 لذاته وهي عاقله لذاتها عقلية باشراف الاول عليها ثم عقلت مادون الاول
 من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها وتليوه ادراكات النفوس المستفادة
 من طرق الحواس والتخييلات وغيرها وهي كل ما نقش ورسوم عن طبائع عقل لان
 يخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور تصور العقولات فينطبع منه
 فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي
 ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على
 المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة انكسبا لانها تارة
 ينتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة الى وجود
 غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراكات
 يقع على صنف الادراكات بالشمكيات وهم وتلبية واعلئك لقول ان كانت
 العقولات لا يتجدد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
 يعقل كل شيء فليس احدا احقابل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته
 بذاته ثم يلزم تبعيومية عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
 لا داخلية في الذات مقومة لها وجأت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات
 مبنية او غير مبنية لانهم الواحد والاول يعرض لكثرة لوازم اضافية وغير اضافية
 وكثرة سلوب بسبب لكثرت الاسماء التي مما لا تأثير له في وحدانية ذاته
 تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان العقولات لا يتجدد بالعاقل ولا بعضها
 ببعض بل هي صور مبنية متفرقة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول تعالى

لا يغرب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل
 ان حقيقته وبسطه انكشف لك كقيمة لاحاطة تعالى بجميع الاشياء الكلية
 والخزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولو كان تلخيص هذا
 البحث على الوجه الشافي ليستند كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل
 الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن لاقتصار ههنا على هذا الاسماء اولى اشياء
 الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسماها منسوبة
 الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكشف الجزئي فانه قد تعقل وقوعه بسبب
 يوافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير
 الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل
 ان يعقل ان كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا في مقابلة
 كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل احاطة بان وقع اتم يقع وان كان
 معقولاً له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك
 وينزل مع نزوله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علماً
 بجزئي وهو ان العاقل يعقل لان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع
 كذا ان يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اوّل الحالين محد ود عقله ذلك
 ما هو ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعد ما يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات
 على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين
 ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه
 الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالحساسة والخيال
 او ما يجري مجراها من الالات الجسمانية وقيل تقرير ذلك نقول كلية
 الادراك وجزئية متعلقان بكلية التصورات وجزئياتها ولا مدخل
 للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا هذا القول في
 هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولا يتغير
 فيهما الاحال الانسان والقول والوقت والجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق
 به حكم فله طبيعة يوحى في شخصه انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل ولا يتنا ولها البرهان والحد بسبب انضيان معنى الاشتراك المحسنة اليها
او ما يجري مجراها من التخصص التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحد وما يجري مجراها
فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك التخصصات صارت كلية يدرها العقل
ويتنا ولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية بانها بجاله
الامر كما ان يكون الحكم متعلقا بالامر المخصصة من حيث هي مخصصة واذا
ثبت هذا فنقول كل من ادرك على الكليات من حيث انها طبائع وادراك
احوالها الجزئية واحكامها كذا قبيها وتبايرها وتمازجها وتباعدا وتركيبها
تحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادراك الامور التي يحدث معها وبعد
وقبلها من حيث تكرر الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه
لا يفوت شيئا اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقه على جميع كلياته
وجزئياته الثابتة والمتغيرة المقترنة الخاصة بعقود دون وقت كما عليه
الوجود غير مغايرة اياها لتبقى ويكون تلك الصورة بعينها منطبقه على عوالم
اخرى حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقه
على الجزئيات الحادثة في الفسحة غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي ونطوق الى شرح الكتاب بقوله الاشياء الجزئية قد يعقل
كذلك العقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة
عن التخصص المذكورة وقيد ما يقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك
لتلك الاشياء مع كونه كلياً يقيداً غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ النوع في
شخصه ما منسوبة الى مبدأ الطبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها غير
موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجوزها من جهة في غيره والمراد ان تلك الاشياء
انما يجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال يتخصص به اي يتخصص كل ذلك
الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذا لان الجزئيات من حيث هي
جزئية لا يكون معانها للطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علمه من حيث هو كذا ذلك وما
في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا
ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلاً وبين كونه في النور

الواجب يعقل كل شئ فاذن معقولاته صورها بنية متفرقة في ذاتها ويلزمك
 على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحداً حقاً بل يكون مشتملة على كثرة
 وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة
 لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لا لزمه معلول
 الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولو ازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي
 متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتفق مترسها
 ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لانها في وحدة عليها بالزوم
 ايها سواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات العلة او بما بنية له فاذا
 تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القايم بذاته المتقدم عليها بالعلية
 والى جهة لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب تعالى واحد ووحده لا تنول
 بكثرة الصور المعقولة المتفرقة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر
 ولا شك في ان القول بتقرير اللوازم الاول في ذاته قول بكون الشئ والواحد
 فاعلا وقابلاً معاً وقول بكون الاول موصوف بصفات غير منها فيه ولا سلبية
 على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلاً للمعلولات الممكنة المتكثرة تعالى
 عن ذلك علواً كبيراً وقول بان معلوله الاول غير صباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد
 شيئاً مما يباين به ذاته بل يتوسط الامور الحادثة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
 من مذاهب الحكماء والقدرام القائلون بنفي العلم عنه تعالى واولا طن القائل
 بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاوات القائلون باتحاد العاقل بالمعقول
 وانما امر تكبير تلك المحالات حذر من التزام هذه المعاني وكولا في اشترطت
 على نفس في صدر هذه المقالات ان لا تفرض لذكرها اعتماد فيما احبده
 مخالفاً لما اعتقده لبييت وجه التعصبي من هذه المضايق وغيرها مما نأشأ فيها
 لكن الشرط ملك ومع ذلك فلا احيد من نفس رخصة ان لا اشير في هذه المواضع
 الى شئ من ذلك اصلاً فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لما هو مستلزم لذلك
 اتول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
 التي بها هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة

غير صودة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً
بصوره تصوره ها او ليس متخضرها ففى صادره عنها لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركه
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما يعقل ذلك الشيء
بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك
بل بما يتضاعف اعتبار انك المتعلقة بذاتك وتلك الصورة فقط
على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصد ر عنه بمشاركه غيرك هذا
الحال فما ظناك بحال العاقل مع ما يصد ر عنه لذاته من غير مداخله غير فيه ولا
تظن ان كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصفة
لك الله هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصفة لك بوجه آخر غير الدلول فيك
حصول التعقل من غير حلول فيك ومعلم ان حصول الشيء نقاً عنه في كونه حصولاً
لغيره ليس من حصول الشيء نقاً بله فاذا ن المعلومات الذاتية العاقل نقاً على
لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه
واذا تقلد هذا قول قد علمت ان الاول العاقل لذاته من غير نقاً يبين ذاته
وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار اعتبارين على ما تو وحكمت بات عقله لذاته
علة اعتد للمعلوم الاول فاذا حكمت يكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً
في الوجود فاحكم يكون المعقولين ايضاً اعنى المعقول الاول وعقل الاول اياه شيئاً
واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى شكون احدهما مبدءاً للاول والثاني متفقاً
فيه وكما حكمت يكون التفاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم يكونه في
المعقولين ايضاً كذلك فاذن وجود المعقول الاول هو نفس تعقل الاول اياه
من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت
الجواهر العقلية يعقل ما ليس بمعلومات لها بمجصول صور فيها وهي تعقل الاول الواحد
ولا من جود الا وهو معلول للاول الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا يصور غيرها بل باعتبار عيان في تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما عليه فاذن

لا يغرب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل
 ان حقيقته وبسطه انكشف لك كيقينية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية
 والخزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولو كان تلخيص هذا
 البحث على الوجه الشافي ليستند كلاما بسيطا لا يليق ان يورده امثاله على سبيل
 المحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن لاقتصار ههنا على هذا الاسماء اول اشارات
 الاشياء الخزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة
 الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكشف الجزئي فانه قد تعقل وقوعه بسبب
 يوافي اسبابه الخزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير
 الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل
 ان يعقل ان كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا في مقابلة
 كذا انشرباً ووقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل احاطة بان وقع اتم يقع وان كان
 معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك
 ويورول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما
 بجزئي هو ان العاقل يعقل لان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع
 كذا ان يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اوّل الحالين محد ود عقله ذلك
 ما هو ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعد ما يريد التفارقة بين ادراك الجزئيات
 على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين
 ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه
 الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالحساسة والتجمل
 او ما يجري مجراها من الالات الجسمانية وقيل تقرير ذلك نقول كلية
 الادراك وجزئياته متعلقان بكلية التصورات وجزئياتها ولا مدخل
 للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا هذا القول في
 هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولا يتغير
 فيهما الاحال الانسان والقول والوقت الخزئية والكلية وكل جزئي يتعلق
 به حكم فله طبيعة يوحى في شخصه انما يصير تلك الطبيعة خزئية لا يدركها

العقل ولا يتناهما البرهان والحد بسبب انقياد معنى الاستدلال مرة الحسية اليها
او ما يجري مجراها من الخصص التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحد وما يجري مجراها
فان اخذت تلك الطبيعة شجرة عن تلك الخصص صارت كلية يديرها العقل
ويتناهما البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقياً بجاله
الآن كما ان يكون الحكم متعلقاً بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة فاذا
ثبت هذا فنقول كل من ادرك على الكليات من حيث انها طبائع وادراك
احوالها الجزئية واحكامها كالتدقيق والتبنيها وتماثلها وتباينها وتركيبها
تحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادراك الامور التي يحدث معها وبعد
وقبلها من حيث تكوّن الجميع وانفة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه
لا يفوته شئ اصلاً فقد حصل عنده صورة العالم منطبقه على جميع كلياته
وجزئياته الثابتة والمتغيرة المقصودة الخاصة لوقت دون وقت كما عليه
الوجود غير مغايرة ايهاا لتبني ويكون تلك الصورة بعينها منطبقه على عوالم
آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقه
على الجزئيات الحادثة في الفضة باغير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي وتطوّر الى شرح الكتاب بقوله الاشياء الجزئية قد يعقل
حكما يعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة
عن الخصص المذكورة وقيد ما يقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك
لتلك الاشياء مع كونه كلياً بقيداً غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في
شخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوع علته موجودة في شخصه ذلك لانها غير
موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجوّناتها من جوده في غيره والمراد ان تلك الاشياء
انما يجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضاً ثم قال يتخصص به اي يتخصص ص ذلك
الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبوا الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو
جزئي لا يكون معاناً للطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك وما
في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كونه القمر في موضع كذا
ومعناه ان من يعقل ان بين كونه القمر في اول الجملة مثلاً وبين كونه في النور

يكون كسوف معين في وقت محدد من زمان كونه في اول الحمل كالوقت
الذي ساء القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فاما ليكون تعقل ذلك العاقل بهذه
الامور امرنا بما قبل وقت الكسوف ومعه وبعدة فقطهر من هذا البيان
ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجبان
وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زياذة غير محتاج اليه كما
ظنه الفاضل الشارح تنبيهه واشارته قد يتغير الصنف للاشياء على وجه منها
مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باسحالة صفة متغيرة غير مضافة هذا
الفصل مشتمل على قسمه الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها يتغير الامور الحادثة
عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف الاول عن الواجب
الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصنف اما ان يكون متغيرة في
الموصوف غير مقتضية الاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية الاضافة
الى غيره وليست بمتغيرة في ذاته واما ان يكون متغيرة ومقتضية فلاضافة
معا وهي ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة
اصناف قوله منها مثل ما يسود الذي كان ابيض وذلك باسحالة صفة
غير متغيرة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف
الثاني غير مذكور في هذا الفصل قال ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا
على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه
فاستحال ان هو من صفة ولكن من غير تغير من ذاته بل في اضافة فان كونه
قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كل من تحريك اجسام بحال ما
متا لا الزوما اولا اذا تباين ويدخل في ذلك زبد عمر وشجرة وحجارة دخن لاناسيا
فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه
لو لم يكن زبد اصلا في الامكان ولم يقع احدا فة القدرة الى تحريكه ابدا ما ضرر
ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذا حال كونه قادرا لا يتغير بتغير الاحوال المقدور
عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمعكنة
الذي قبله هذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتغيرة في الموصوف المقتضية

لاضافته الشيء في الخارج التو لا يقتدر بتغير ذلك الشيء في الخارج بان كانت يتغير
 اضافته الى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئة فالذات بسببها يصح ان يصدر
 عن تلك الذات فعل وهو يقتضو كون القادر مضاعفاً الى المقدور عليه ولا يتغير
 بتغير المضاعف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند
 انعدام زيد ولكن يتغير اضافته لذلك فانه لا يكون قادراً على تحريك زيد
 وان كان قادراً في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة ليستلزم الاضافة الى امر كل
 لزوماً واما اذا تباين الجزئيات التي يقع تحت ذلك الكل لمؤانئاً غير ذي قبل
 بسبب ذلك الكلي ولا امر الكلي الذي يتعلق بالصفة لا يمكن ان يتغير فلا جمل
 ذلك لا يطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد يتغير بتغيرها بتغير الاضافات
 الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كما لمقابل الاول لانه صفة
 متغيرة ذات اضافة والاول متغيرة عامرية عن الاضافة ومنها مثل
 ان يكون الشيء عالماً بان شيئاً ليس ثم يحدث الشيء فتصير عالماً بان الشيء
 ليس فتغير الاضافة والصفة المضافة معاً فان كونه عالماً بشيء
 ما يقتضيه الاضافة حتى انه اذا كان عالماً بمعنى كل لم يكن ذلك في ان يكون عالماً
 بخير من قبل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً يلزمه اذنا منه مستأنفة ذهنية
 لنفس مستبجزة لها اضافة مستبجزة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها
 لا كما كان في كونه قادراً له هيئة واحدة لها اضافات شتى فهذا اذا اختلف مال
 المضاف اليه من علم ووجود وحسب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة
 لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضاً
 هذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتغيرة في الموصوف المقتضية الاضافة
 المنة من خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة مستقرة
 في علم مقتضية لا اضافته الى معلومة المعين ويتغير بتغير العلم بان علم
 يكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم
 الاضافة الى معلومة المعين كما يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق اذ لا يختلف
 القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلي او لا وبسببه بالمقدور الجزئي

الذي يقع تحت ذلك الكلي تأنيهاً وأما العلم فإنه اذا تعلّق بالكلّي فلا يتعلّق بالجزئي
الذي يقع تحت ذلك الكلي المبته إلا اذا استأنف العلم ويجدد فيتعلّق بذلك الجزئي
تعلّقاً آخر ومثاله العلم بأن الحيوان جسم لا يقتضي بانفراد العلم يكون
الإنسان جسم ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم يكون الإنسان حيواناً
بأن العلم يكون الإنسان جسمًا علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة
مديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم يكون الحيوان جسمًا وغيره
تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون
في هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات
فقط بل وفي نفس تلك الصفة فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل
بحسب لقسم الاول ولا بحسب القسم الثاني وإنما بحسب القسم الثالث فقد يجوز
واضافات بعيدة لا تؤثر في الذات لما فرغ من احكام الصفات او رد قضية
كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة
العامة عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي يتغيّر
بتغير تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي
لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا هيالة تكون ذلك في اضافات بعيدة
لا نزعة لزومًا تأنيهاً ولا يمكن ان تكون في اضافات قريبة لازمة لزومًا أوليًا
فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات ويصير الذات موضوعاً
للتغير فقد تقرير كلامه وإنما وسم الفضل بالنبية للقسم المذكورة وبالإشارة
لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بأن الاضافة وجودية عند هم
فاذا جوز والتغير فيها فلم لا يجوز ونه في الصفا الحقيقة ليس بوارد لانهم
يبنون ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلّق بها الموصوف ولا الصفة
المتقررة منها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس لا وقوع الشيء الذي يظن
ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلاً تحت ما عرضت
الاضافات له كالقدرة على التحريك مطلوب على ان وجود الاضافة هو كون
الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود

غيره العقل فلا يحد من تغير الغير تغير في التنزيل يحدث منه تغير في
الامر العقل فقط فكتة كونك يميناً وشمالاً هو اضافة محضة وكونك
قائماً او عاكماً هو كونك في حالة متغيرة في نفسك يتبعها اضافة لازمة
اولا حقيقة فانت بهما ذو حال مضادة لا ذواضافة محضة اشارة الى الصنف
الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بين الصنفين الآخرين
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر تنبيه فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علماً نهائياً حتى يدخل فيه الآن والماض
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدمر هذا الحكم كالتجربة لما قبله
وهو انما حصل من التذيق قولنا الواجب الوجود ليس بموضوع للتغير
على ما ثبت في النظم الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع
للتغير لا يجزى ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوجب مناقضة
للقول بان العلم معلول للواجب لعالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فذكر في هذا العلم الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي
لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة لنسبة سياقة الفقهاء
وتخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كلياً لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كلياً وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك
الحكم ان يكون عالمه بالاحالة فالقول بان لا يجوز ان لا يكون عالمه بالمتنوع
كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في
بعض المصنوع وهذا ابل لفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع اتصال
ذلك في المباهة المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان
ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن الا بالاثبات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدر كـ

بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن
 ان يدرك الا بالعقل والمدرسة هذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير
 فاذا كان الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا بل كل ما هو عاقل فيجوز ان يدرك
 من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدرك عاقل على الوجه الثاني قوله
 ويجب ان يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لا من شئ عنه بوسط او بغير
 وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا له واجبا
 اذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيد الحاطة تعالى بالكل واقول
 في تقريره لما كان جميع صور الوجودات الكلية والخبرية التلافية لها حاصلة من
 حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان احجاء
 ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير مبنية
 لقبول صورتين معا فضلا عن ذلك الكثرة وكان الوجود الاخر مقتضيا لتكبيرها
 بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
 قدر بلطف حكمتها ما نا غير منقطع في الطرفين فيخرج فيه تلك الامور من القوة
 الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك التمران من جود في موادها
 والمادة كاملة لها واذا انقهر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجبات
 في العالم العقل مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجود
 ها في موادها الخارجية بعد حصول شرايطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء
 في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله
 الا بقدر معلوم والجزاير العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة
 واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى
 قول الشيخ ان كل شئ يوجد الاول بوسط او بغير وسط تتأدى اليه قدره الذي
 هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تأديا على سبيل الوجه اشارات
 فالعناية هو الحاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على
 احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن الحاطة به فيكون الوجود وفق العلم على
 احسن النظام من غير انبعاث مقيد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية

١٠٠

الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضات الكل في الخير هذا الفصل يشتمل على تفسير
 العناية وهو ظاهر وقد مر في الموضع السادس أيضاً ذكر ذلك وإنما أوردته هناك
 بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف
 صدر عن الاول من غير قصد وعادة ههنا بعد نفى ادراك الخريجات المتغيرة عنه
 تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الخريجات كيف صدر عنه وموضع هذا
 البحث هو هذا الموضع وإنما أوردته في الموضع السادس لغرض ما وهو إزالة الوهم
 المذكور ولذلك بدأ كلامه ثم نقول لا يجد مخلصاً ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير المبدأ
 انتماء ذلك الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتقرى وجودها عن الشر والخلل
 والفساد اصلاً ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضله فضيلة الا ويكون بتحديث
 يعرض عنها شرها عند انعدامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة اتم
 شريفة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضات
 الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجباً فيضاً له مثل وجود الجواهر
 العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضاً له فان في ان لا يوجد
 خير كثير ولا يتوفى به تحزنا من شر قليل شر كثير وذلك مثل خلق النار فان النار لا
 يعصف فضيلتها ولا يكفل معونتها في تميم الوجود الا بحيث يوذى ويوقد لها
 مصادمة من احسام حيوانية وكذلك الاحسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها
 فضيلتها لان يكون بحيث يتمكن من ان يتأذى احوالها في حركاتها وسكونها
 واحوال مثل النار في ثلاث ايضاً الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان يتأذى احوالها
 واحوال الامور التي في العالم الان يقع لها خطر في عقد صداق في المعاد وفي الحق او فرط
 هيمن غالب عامل من شهوة او غصب ضار في المعاد ويكون القوى المذكورة
 لا يغني عنها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطاً وغلبة هيمن
 وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وافات اقل من وقات السلا لان
 هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر اخل في القدر بالعرض كانه
 مشا مرضي به بالعرض لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سوء وكان البحث
 من كيفية وقوع الشر فيضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك ان اراد ان يشير اليه

ويجوز ان يحق مهيئة الشر قبل الخوص في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور
 عديدة من حيث هي غير عشرة كفقدان كمال شئ ما من شأنه ان يكون له مثل
 الموت والفقر والجهد وعلى صور وجودية كذلك كوجود ما يقتضيه منع المتوجه
 الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع التقطير
 عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل
 الجبر والنجل وكالالام وكالغوم وغير ذلك فان تأملت في ذلك وحيداً بالبر
 في نفسه من حيث هي كيفية او باقيا على علته الموجبة له ليس بشيء بل كمال
 من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا فساداً من جنسها فالشر بالذات هو فقدان
 الثمار كحالاتها الا لا يفتقها والبر بالذات انما هو شر بالعرض لا قضاة ذلك
 وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما اضرار يصدران
 عن قوتين كالعضبية والشهوة بل مثلما يشربلها من ذلك الحديثية
 كمالان لتلك القوتين انما يكونان شراً بالقياس الى المعلوم او الى السياسة المندمية
 او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه المحبوتين فالشر بالذات هو
 احد تلك الاشياء كمالته وانما اطلق على اسبابه بالعرض للتأدية الى ذلك وكذلك
 القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الا لام فانها ليست بشيء من حيث انما
 ادراكات لا صور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن علمها
 انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لا اتصال عضو من شأنه ان يتوصل فاذا
 قد حصل من ذلك ان الشر في مهيئة عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان
 ذلك عدم غير لا يقبله او غير شر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجبات
 بشرة لانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادم كمالها لا بد وانها بل يكون هذا
 مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امر اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة
 وانما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شراً صلا ولا يعود بعد تقرير هذا المعنى
 الى الشر فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى
 ما لا شر فيه اصلاً الى ما فيه ليس بشيء الى ما ليس فيها ليس بشيء صلاً والقسمة
 الثانية ينقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشيء على ما هو شر الى ما يتساوى بين

المعتزلة وأما مع القول بالإيجاب ونفي الحسن والقيم عن الأفعال الإلهية لا يكون
 السؤال بلم عن أفعاله وارد فاذن خوف الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب
 ان الفلاسفة إنما يجتنبون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون
 على ان الصادر عنه ليس بشر فإن صدور الخيرات الكلية الملائمة لا
 للشر والجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح
 لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان
 ارادوا حمل العدم على التزامهم محتاجون قبل ذلك الى تفسير مهية الشر لا
 التصديق مسهوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل
 استدلالهم تمثيلات لا يفيد يقينا والجواب انهم يباحثون عن مهية
 الشر الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعلاهم ^{بالمعنى}
 ما يدخل في تلك المهية بالذات عما ينسب اليها باعرض ليتحقق المهية متانة
 عن غيرها وظاهرات البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية
 ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء
 ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشئ هو كلام وحده وهو وجودي بان الخير هو
 اما عدم الكلام يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطلال كلامه في بيان ان
 الكلام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضو كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة
 لا ينفروا عن هذه المضائق الا ان يقولوا ان قولنا قائل لم خلق الله الخلق باطل
 لانه تعالى خالق لذاته لا لعلته وهويها في القول بتعليل الشر فاذن خوفهم في ذلك من
 الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان يتحقق ما متى كاف فيه وهم
 وتنبه ولعلك تقول ان اكثر الناس المغالب عليهم الجهول وطاعة الشر وقوة الغضب
 فلم صار هذا الضنف منسوباً فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال المدن في
 هيئة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال
 القبيح والسقيم والاول والثاني يبالان من السعادة العاجلة البدنية فسطحا
 وافرا ومعتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ
 في افضلية العقل والخلق وله الدرجة القصوى من السعادة الاخرى وبيته

وحال من ليس له ذلك لا سيما في العقولات ألا ان جهله ليس على الجهة الضاربة في
 للعاد وان كان ليس له كثير من العلم جسيم التفرغ في المعاد إلا انه في جملة اهل
 السلامة ونبيل حظ ما من الخيرات الاخلاص واخر كما لمسقام السقيم هو عروضة
 الاذى في الاخر وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاشغال اذا اضيف اليه
 الطرف الفاضل صار اهل النجاة غلبة وافرة لما كان قوى الانسان التي
 بحسبوا يصدر الافعال الارادية عنه ويصير يسيرا سعيدا وشقيئا ثلثه نطقه وشهيق
 وغضبيته وكان السعادة او الشقاوة العاجلانات مستقرة بالنسبة الى الاجل
 وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اهدار ما ينبغي ان يكونوا عليه
 بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون
 الاكثرين اشقياء لا سيما في الاجل وذلك يقتضى غلبة الشر في نوع الانسان
 وهو اشرف انواع الكائنات فاذا زال الشيع هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو
 ضد اليقين اعني الجهل المركب المراسن نادر لوجود اليقين والعالم الفاسى هو
 الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرره وكذلك في القوتين الاخرتين فان
 وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر جدا كوجودها والعالم الفاسى هو الاخلا
 المخالفة عن غايته الفضل والرفقة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الحال
 والعصاة الغائتين وفي القبح والمرضى الغائتين وفي الحالة المتوسطة بينهما ثمرتين
 ان الوسط مع اخذ الطرفين غالب فاذا ان الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة
 الابدية يختص بالطرف الاخص على سيجى بيان وهو معنى قوله واخر كما لمستقام
 او السقيم هو عرضه الاذى في الآخرة يتق هو عرضه لشيء وعرضه لشيء اذا كانا
 منتصبين لشيء لا يتعرض ذلك لشيء غير وباقى عباراته واضحة تنبى له لا يقعن
 عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك ان تقاريق الخطا
 باتكة بعصمة النجاة بل انما هلاك الهلاك السرفد ضرب من الجهل وانما
 تعرض لعذاب المحذور ضرب من الجهل والرفذيلة وجد منه وذلك في اقل استحقاق
 الناس لا تضع الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مصر وفا عن اهل الجهل والخطايا
 صر فالى الابد واستوسع رحم الله واستمع هذا الفصل بيان يريد تقريره كونه

الشقاوة الابدية يختص بالطرف الاضيق هو ظاهر وقوله فليكن لعصمة النجاة اى تقاطعة
 والعصمة ههنا اسم لما يقتضيه به الا انسان اى يمتسك به لئلا يسقط في قوله
 وانما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والمذيلة دال على ان ما عداهما اى
 يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسم رحمة
 الله ملاحظة لقوله غمر من قابل ورحمتي وسعت كل شئ فساكتها للذين يتقون فان
 فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل الطرف الاشراف **وهو**
وقتيبه اولعائك تقول هلا امكن ان يثرا القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون
 جوابك انه لو برئ عن الحرق ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم لا يقد
 فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به
 الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمة الحادثة فاذا برئ من هذا افتد جعل
 غير نفسه وكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم
 وهو الى حصة المذكورة غير لائق بالوجود على ما بيناه وهذا الفصل غير عن الشرح
وهو وقتيبه اولعائك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب قنأ مل جوابه
 ان العقاب لنفسه على خطيئتها كما يستعلم هو كالمريض للبدن على قحة فهو لازم من
 لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع
 ولا من وقوع ما يتبعها واما الذى يكون على جهة اخرى من مبدئه من خارج فحديث
 آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك يكون حسا لانه قد كان يجب
 ان يكون التحريف مروجوا الى اسباب الملقى تثبت فينفع في الاكثر وفي نسخة التصديق
 تأكيد للتحريف فاذا عرض من اسباب القدران عارض واحد مقتضى التحريف و
 الاعتبار مركب الخطا فاقى بجرمية وجب التصديق لاجل العرض العام وان كان
 غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لولم يكن هناك الا جانب المبتلى
 بالقدر ولم يكن بالمفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لم يلبثت لغت
 الجزئ لاجل الكلى فيقطع عضو يوم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث
 الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها وجوب
 تراك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولى فغير واجب وجوبا

كلياً بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها إتياء المصالح ولعل فيها ما يصلح
 بالبرهان بحسب بعض الفاعلين وإذا حققنا للحقايق تليقت إلى الواجبات دون
 أمثالها وانت قامت اسنان المقدمات في موضع آخر تقرير السؤال ان يقال ان
 كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لفتها مع ساير
 الجزئيات في العالم العقلي ولو وجب حدوث ما يحدث ههنا في هذا العالم مطابقاً
 لما مثل هناك لم يعاقب الانسان على شئ صدر عنه على سبيل الوجوب
 والشئ اجاب عنه الا بحجاب يقضيه القواعد الحكيمية وهو قوله ان العقاب
 للنفس على خطيئتها كما استعلم هو المرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها
 وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها
 الرعية الرسخية فيها فكما هي يكون من داخل ذاتها وهونا لله الموقدة التي
 تظلم على لافدة ولكن الآلات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجرت
 على ظواهرها لاقتضت القول بالعقاب الجسدي واردة على بدن المسمى من خارج
 على ما يوصف في التفاسير والاختيار فاشار الشيخ الى ذلك ايضاً بقوله واصلاً
 العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأه من خارج فحدث اخر اسابة على
 الوجه المشهور لو كان حقاً لكان سمعياً ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضاً على تقدير
 كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس يشترط
 ثم اذا سلمت معاتب من خارج فان ذلك ايضاً يكون حسناً واراد بالحسن هيئتها
 الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سياتي واستدل على ذلك
 بان وجود التخويف في مبادئ الاعمال الانسانية حسن لنفعه في كثير الاشخاص
 ولا يفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتضى لازد ياد النفع فهو
 ايضاً حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شراً بالقياس الى الشخص المعذب
 ويكون خيراً بالقياس الى اكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لاجلي الكلي اي لا ينظر
 اليه هذا ايضاً من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستظهره بقطع
 العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملاً على شر ما مقبول
 عند الجمهور وقد يتبين من ذلك ان ما ورد به التزويل اذا حمل على ظاهرة لم يكن

فما لاف الاصول الحكيمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كالمغلة انما
 انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قهرهم تكليف العباد واجب على الله تعالى حسن
 منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
 حسنان اذ فيهما تقريرهم الى طاعته وبتعديدهم عن معصيته وتغذيب العاصي
 عدل منه حسن ولا خلل باثابة الطبيعيين ظلم قبيح الى امتثال ذلك مما يليقونه بحسب
 مقدرات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيل بعضها بحسب
 العقل بعيد ولها من البديهيات وذكر الشئ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات
 بل اكثرها لا يعلم محدودة اشهرت لكونها مشتملة على مصالح الجوهر وممكن
 ان يقع فيها كما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشياء الانسانية على ما امر
 والمنطق فاذا نباء بيان احكام افعال واجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل
 الشارح هذا الجواب غير صحيح اما اولاً فلانه مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان
 كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون
 حكماً واحداً فلان لا يجوز ان يجعل احدهما مقدماً في بيان الآخر واما ثانياً فلانه
 لا يمتشي على قول المليين لانهم يحكمون بكونها لكون من يخالف قواعد
 اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لا العقاب
 ايضاً من القدر وطلب علته ما يقتضيه القدر باطل وقول على الاول القول بالقدر
 على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكررة
 يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون
 لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشئ كان موافقاً
 لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستند
 الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذا وقع التخويف
 في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح
 على ما ذكره وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معللة عنده واما
 على اصل الاشاعرة فلما لم يكن التخويف اثر كان التعليل به باطلاً على ما قاله
 الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عند هو بقطع التعليل

على الاطلاق ولذلك يقولون لا يستل عما يفعل وعن الثاني ان الشيخ لا يريد
بمشية قواه المتكاملين من الملائين على ما صرح به بل يريد بمشية ما نطق به الكتاب
الالهية في هذا الباب وليس فيا ورد من التذليل حكم بان لها كلفين اكثر
من الناجين بل يمكن ان يبعد فيه ما يناقض هذا الحكم

الخط الثالث من في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنصرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي يكون
او يحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير والكمال وهم وتنبيه
انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسنة وان
ما عداها لذات ضعيفة وكنها خيالات غير حقيقية وقد يمكن وان يبينه
من جملة هم من له نعيم ما يتيق له ليس الذما يصفونه من هذا القبول هو النكاح
والطعومات وامور يجرى فحارها وانقر تعلمون ان الممكن من غلبة ما ولد في
الرضع ليس كالشطنهم والزرذ قد يعرض له مطعم ومنكوح فيرضه لما يعاوضه
من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض له منكوح ومطعم في صحة حشمة فيفيض
اليده عن ما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة للحشمة آثر والذلا لمحاالة هناك من المطعم
والمكوح واذا عرض للكلام لطالب العفة والرياسة مع صحة حبسه الا لتذاته
بالانعام يصيبون موضعه آثروا على الا لتذاته بمشية حيواني متناهي فيه و
آثر وافية غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كسر النفس يستتضر
الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحفر هول الموت ومفاجات
العطب عند مناجرة الاقران المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدة وهم
ممتطيا ظهر الحظ لما يتوقعه من لذة لذة للحد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه
وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس
ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يفيض
على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمل اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته
على نفسها وربما خاطرت محامية عليه من مخاطرها في حمايتها لذات نفسها فاذا
كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم يمكن عقلية فما قولك في العقلية

للعطب الملاك واقبحم اى دخل من غير روية والدم العدد الكثير واعلم ان
 من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العالم يظنون ان اللذة هي
 المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة يتكرونها وتحققها وينسبونها
 الى خيالات لا يحقق لها وتارة يستحقونها بالقياس الى الحسية فنبتة الشيخ في
 هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان
 اللذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس بما توثر على لذات يظن انها اقوى
 اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الخشمة والحجاء توثر ايضا عليها ومنها ان الكرم يورث
 لذة ايترا غير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كسر النفس
 يورث لذة الكرامة المتوقفة من محافضة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم
 العلم بنيلها على اللذات الحسية الوجدت تحمل الام الحجوم والعطش وتتقاسى الاهوال
 الموت ولعلك معها وهذه صغريات يضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو
 اثر عند شخص هو الذي بالقياس اليه لا لذة من شدة والموثر لذة فينتج ان اللذات
 الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية
 يثبته على ان من سائر الحيوانات ما يشترك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يورث
 اللذة الوهمية التي ينالها من تزعم الكرم صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة
 من الحيوان يورث اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولد هاكل لذة
 سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
 لما كانت اعظم من الظاهر فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة
 اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان لذة ادراك على ما سياتي في
 تدبيرك فلا ينبغي لنا ان نسقم الى قول من يقول اننا لو تحصلنا على جملة الاكل
 فيها ولا نشرب ولا نتكلم فاية سعادة يكون لنا والذي يقول هذا فيجيبان بيقين
 له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فرقها الذوالهجر وانعم من حال
 الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى اخر نسبة يعتد بها القابلون
 بان السعادة هي اللذة الحسية يتكرونها السعادة التي يثبتها الحكماء النفس الانسانية
 الكاملة بعد الموت ويلزمهم على ربه ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب

الناس سعيداً أو لا وكان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان
 ما ذكره في الفصل السابق مقتضى الفساده مذهبهم صريح في هذا الفصل بالرد عليهم
 بآيات تلك السعادة ولذلك اسمه بالتدنيب تفرقة على مقصوده بالمقايسة
 بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال و
 الخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم
 الاشتراك بينهما في كمالها في الحقيقة فتعني ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
 المدرس كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرس
 كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرس
 آفة وشر يريد التنبيه على حقيقة اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكيم ان السعادة بالخير
 الذي يفهم الجمهور لذات العاقلة اتصفوا للنفوس الحيوانية وكذلك
 الشقاء لاهاها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل ما لا ادراك
 فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو كإصابة والوحايات وانما لم يقتصر على كماله
 لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة ليساويه ويناله لا يكون الا بحصول
 ذاته واللذة لا يتم بحصول ما يساويه الذي يدل انما يتم بحصول ذاته وانما
 لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على ادراك الا بالمجانز وانما او ردها مع الفقدان
 لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة وارادته
 بالخصص الدال بالمجانز وانما قال لوصول ما هو عند المدرس ولم يقل ما هو منه
 المدرس لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ المستند
 ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرس كمال وخير لا ان الشيء قد يكون كمالاً
 وخيراً بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماله وخيريه فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك
 وهو يعتقد فيلذ به فالمعتبر كماله وخيريه عند المدرس لا في نفسه هو الكمال
 والخير فهنا اعني المقيس الى الغير ما حصل شيء لما اشار به يكون ذلك الشيء له
 اي حصول شيء يناسب شيئاً ويجعل له اي يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والتميز
 بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار
 فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خيراً والشيخ انما ذكرها لتعلق معنى اللذة بهما واخر

للعطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير ودية والدهر العدد الكثير واعلم ان
 من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوالم يظنون ان اللذة هي
 المدركة بالحواس المظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها
 الى خيالات لا يحقق لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في
 هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان
 اللذة العقلية المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى
 اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والحجاء تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكرمية
 لذة اثبات الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان الكبرياء
 تؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافضة ماء الوجه ومن الاقدام على الاهوال مع عدم
 العلم بنيلها على اللذات الحسية الوجد تتحمل لام الجوع والعطش وتتفاسى اهوال
 الموت وهلاك معها وهذه صفريات يضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو
 اثر عند شخص هو الذي ياتى من اليه لا من اللذة من شدة والمؤثر لذة فينتج ان اللذات
 الباطنة مستعلية على الحسية وما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية
 نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر
 اللذة الوهمية التي ينالها من ترفع الكرم صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة
 من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولد هلك على لذة
 سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
 لما كانت اعظم من الظاهر فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة
 اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان للذة ادراك على ما سيأتي
 تدبيرك فلا ينبغي لنا ان نسقم الى قول من يقول اننا لو تحصلنا على جملة لاننا كل
 فيها ولا نشرب ولا نلذذ سعادة يكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال
 له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذوالج وناغم من حال
 الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدها الى اخر نسبة يعتد بها القاصيون
 بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يشتهيها الكماة النفس انسانية
 الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رليم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب

الناس سعيداً الاضلالاً كان عرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان
 ما ذكره في الفصل السابق مقتضياً للفناء مذاهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم
 باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب تعرضية على مقصوده بالمقايسة
 بين حال الملاكلة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال و
 الخيال الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم
 الاشتراك بين كمالها في الحقيقة فتعني ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
 المدرس كمال وخير من حيث هو كذلك والام هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرس
 كمال وخير من حيث هو كذلك والام هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرس
 آفة وشر يريد التنبيه على حقيقة اللذة والام يتيقن بالنظر الحكيم ان السعادة بالمتن
 الذي يفهم الجمهور لذات العاقلة اتموها للنفس الحيوانية وكذلك
 الشقاوة كلاهما فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك
 فقد هو شرح اسمه وانما النيل في الاصطلاح والوحدة وانما لم يقتصر على الادراك
 لان ادراك الشيء قد يكون بمحصل صورة ليساويه ويناله لا يكون الا بمحصل
 ذاته واللذة لا يتم بمحصل ما ليساوي الذي بل انما يتم بمحصل ذاته وانما
 لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على ادراك الا بالمجاز وانما اورد هاهنا مفقداً
 لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة وارادته
 بالخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرس ولم يقل ما هو منه
 المدرس لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ المستند
 ووصول اليه وانما قال ما هو عند المدرس كمال خصه لاق الشيء قد يكون كمالاً
 وخيراً بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماله فخير منه فلا يلتزم به وقد لا يكون كذلك
 وهو يعتقد فيلزم به فالمعتبر كماله وخير منه عند المدرس لا في نفس الامر والكمال
 والخير ههنا الحق المقيس الى الغيرهما حصول شيء لما شانه يكون ذلك الشيء له
 اي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق
 بينهما ان ذلك الحصول يقتضي له الملاءمة ما من القوة لذلك الشيء فهذا كماله اعتباراً
 فقط كماله واعتباره كونه مؤثراً بخير والشيخ اما ذكرها لتعلق معنى اللذة بهما واخر

ذكر الخير لانه يفيد تخصيصاً كما لذلك المعنى وإنما قال من حيث هو كذلك لان الشئ
قد يكون كلاً وخيراً من جهة دون جهة ولا لتأذبه يقتصر بالجهة التي هو منها كمال
وخير هذه مهية اللذة ومقابلها مهية الآلام كما ذكره وهذا اقرب الى التخصيص
من قولهم اللذة ادراك الملايم والآلام ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى
ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند
الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الآلام يكون ادراك
المعذوم وهو باطل مما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة
وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات ومما في الآلام فلان العدم لا يحس به
فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور يرجع التعريف
الى قولنا اللذة ادراك الملايم او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسره بحصول
شئ لشئ من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان
انصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق
ان تصور مهية اللذة والآلام بدري غنى عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير
قول الشيخ يعني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر مهية
اللذة والآلام مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك قوله
وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذي هو عند الشهوة خير هو مثل
المطعم الملايم والملايم والذي هو عند الغضب خير هو الغلبة والذي هو عند العقل
خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ومن العقليات نيل الشكر
وقور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذوى العقول في ذلك مختلفة
مرآة بيان ان الخير الواقع في ذكر مهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل
الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلاثة التي تتعلق
بالافعال الارادية هي الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذي هو عند
العقل خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ان الحق خير عند كون
العقل اقرب الى الحق بالقياس الى قوته النظرية والجميل خيد عند كونه متصرفاً
مبادونه بالقياس الى قوته العملية ولرد بقوله ومن العقليات نيل الشكر

وفور المدح والحمد الخيرات التي يكون للعقل بمشاركته سائر القوى وهي التي
يختلف الهم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقل الصرف فلا يختلف
الشيء في كل خير بالقياس الى شئ ما غفوا الكمال الذي يختص به ونحوه باستعداد
الاول لآراء الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص
الذي يختص به ونحوه باستعداد الاول لآراء الفرق بين الكمال والخير فذكر ان
لخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشئ باستعداد الاول والشئ
لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك دليل
على اشتغال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر وما قوله باستعداد الاول فقايد
ان الشئ قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر فلا يكون الشئ الذي
ينحوه ذلك الشئ باستعداد الآخر خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك
الاستعداد الطاري كالناس فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل
ثم اذا كثر طرأ عليه ما عده لاقتناء الرذائل فقصدها بحسب الاستعداد الثاني
ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح
ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشرح بان الخير كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ
مشعر بان الخير والكمال واحد وحيث يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر وكل لذة فاعلم
يتعلق بامر ين كمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك لما فرغ من تبيين اللذة
ذكر حاصل هجر البحث وهوان اللذة متعلقة بتبيين احدهما وجود كمال خيري
الثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه **والله**
وتدبيره ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي يناسب
مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بها ما يلتذ بالحلوى وغيره فحوا به بعد المساحة
التسلية ان الشرط كان حصولا وشعرا جميعا ولعل الحسوسات اذا استقرت لم يشعروا
على ان المرض والوصيب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية معافضة غير خفي التدريج
لذة عظيمة الوصب المرض الطويل يق وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبوا للثوب الرجاء الى الشئ بعد الذهاب عنه والتمتع بفضله لاخذ على غرة والغرض
من الفصل الميراد شك على شرح اللذة المذكورة وهوان الصحة والسلامة كمال خير

أنا لا نلتزم بها وإيراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو أن الأدراك
 الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بجاصل فان استمر المحسوسات ينهل النفس إحساساً
 والتنبيه على نفعها مع التجرد المقصود للأدراك لذيان جداً تنبيهه والذيد قد
 يحصل فيكرة كراهة بعض المرضى المحال فضلاً عن أن لا يشتهى اشتهاً شائهاً وليس لك
 طاعتنا سلف لأنه ليس خيراً في تلك الحال وليس يشعربه الحسن من حيث هو
 خير كما أن الفصل الأول كان مشتملاً على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة
 بسبب اغفال أحد الأمرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الأدراك فهذا الفصل يشتمل
 على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الأمر الآخر وهو حصول الكمال والخير
 بالقياس إلى المتذوق ولما لم يكن هذا النقض مذهباً إليه يؤهم فإن الجمهور لا ينكرون
 لذّة الحلو بسبب كراهة بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملاً على وهم وتنبيه
 بخلاف الأول إذاً فان يستظهر البيان مع غناء بما سلف عنه إذا لطف توهم
 نردنا فقلنا أن اللذة هي أدراك كذا من حيث هو كذا أو لا شاغل ولا مضاد
 للمدراك فانه إذا لم يكن سالماً فإما كان ممكن أن لا يشعر بالشرط أما غير السالمة
 فتشغل ليل المعدة إذا عاف الحلو وأما غير العاف فترغف مثل المتلى جداً يفارق الطعم الذي
 وكل واحد منهما إذا انزلت ما نفعه عادت لذته وشهنته ويتأذى بتأخر
 ما هو لأن يكبره عاف الطعام إذا كرهه والغرض من هذا الفصل أن الشرح المذكور
 للذة يمكن أن يزداد فيه قيداً فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو أن يوافق
 شاغل ولا مضاد للمدراك أي يكون المدراك فلها عن الشاغل سالماً عن المضاد
 والشاغل كالامتلاء المانع عن الاتذاز بالطعام والمضاد كقيفة المانعة
 لذوق المريض عن الاتذاز بالحلاوة والباقي ظاهر تنبيهه وكذلك فذيحض
 السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرض
 أو معوقة كما في الخدر فلا يبالى له به فاذا لم تشغل القوة أو نزل العائق عظم الألم يريد
 فيه على حال الألم أيضاً فذكر أن اللذة كما لا يحصل مع وجود المذعوم عند عدم
 الأدراك فالألم أيضاً لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الأدراك به وهو ظاهر تنبيهه
 أنه فكيف أثبات لذتين فبقينا ولكن إذا المريع المعنى الذي تسمى ذوقاً كذاً لا يجد

اليها شوقا وكذلك قد يعجز ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى
 بالمقاسات كان في الجواز ان لا يقع عنها بالجزء لا حترار مثال الاول حال العين خلقه
 عند لذة الجماع مثال الثاني حال من لم يقاس وحسب الاستقام عند الحمية يريد
 بيان ان العلم بوجوه الذرة وان كان يقينا فهو اذن لا يوجب الشوق اليها
 ايجاب احساس به وذلك لاق معرفة المحسوسات بمحدودها العقلية لا يقتضيه
 ادراكها اقتضاء احساسها والعلم بما من شأنه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
 ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وحول مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين
 ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر هيئة الذرة والذرة على ذلك الادراك دون النيل على ما مر
 واهل الشاهدة يسمون هل الذرة العقلية ذوقا او يقابلها مقاساة والشيخ استعمل اللفظ
 الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل الذرة او الاحساس بالذرة لان ذلك
 يقتضي تذكرا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراها داخل في مفهوم
 الذرة كما مر فتبين كل مستند فيه فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو انقيا
 اليه خير ثم لا تنك في ان الكمالات والحوادث كلها متغايرة فكمال الشهوية مثلا ان
 يتكيف العضو الذاتي بكيفية الخلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك
 لاعتن سبب خارج كانت الذرة قاهرة وكذلك المشموم والملمس ونحوها وكما في القوة
 القضيية ان يتكيف النفس بكيفية عقلية او كيفية شعور باذى يحصل في المصوب
 عليه وكما بالوهم التكيف بهيئة ما يروج وما يدكره وعلى هذا حال ساير القوى
 وكمال الجواهر العاقل ان تمثل فيه حلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان ينال منه سببا
 الذي يخصه ثم تمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجر عن الشوايب مبتدأ فيه بعد
 الحق الاول والجواهر العقلية العالمة ثم المروحية السماوية والاجرام السماوية
 ثم ما بعد ذلك مثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يعبر به الجواهر العقلية
 بالفعل وما سلف هو الكمال الحسيواني والادراك العقلي جال الص الى الله
 عن الشوب والحسي شوب كله وهذه التقاصيل العقلية لا يكاد يتناهي الحسية محصورة
 في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة الذرة الى الذرة نسبة المدرك
 الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة الذرة العقلية الى الذات الشهوية تسير

المجلية الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين
 يريد ثبات الذات العقلية ويكون انها اكمل من الحسية وهذه ان الجنان هما
 عمدة مطالب هذا النمط. ونقريهما ان يقال ما كانت اللذة ادراكا كان خيري يحصل
 المدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما يهد لذية فهو سبب كمال يحصل مدرك ذلك
 الكمال ويكون خيرا بانقياس الى ذلك المدرك ثمران الكمالات وادراكها اللتين
 يتعلق بها اللذة متفقا وتعالى ما يقتضيه الاستقراء فتها ما يتعلق بالقوة الشهوية
 وهو كتكيف العضو الذي بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة متحركة
 هي شئ حلواو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في اعادة
 اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم بحالة الاحتلام اللذة بالوقوع حالة
 للنية وكذا ذلك في سائر الحواس الظاهر ومنها ما يتعلق بالقوة العنصرية و هو
 كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور عليه ما او تصور اذى حل بمقصوب
 عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الروح بصورة شئ رجوة او تصور
 شئ بتذكر فتذكر كذلك في سائرهما وهذه كلواكمالات حيوانية مختلفة وادراكات
 حيوانية لها متفقا وتو يتبعها الذات بحسبها والمجهر العاقل ايضا كمال وهرات
 يمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على
 ما هو عليه غير ممكن بغيره ثم ما يتعقله من صدور معلولاته المترتبة على الوجوه
 كمثل يقينيا خاليا عن شوايب الطنون والاهام على وجهه لا يكون عين ذات
 العاقل وبين ما مثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستقدا على الاطلاق ولا شك في
 ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال والحصول هذا
 الكمال له فاذا هو ملئت بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا انسيابين اللتين
 اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية
 اقوى كيميية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل
 الحقيقة المنكشفة بعوارضها كما هي والخس لا يدرك الا كيمييات يقوم بسطوح
 الاجسام التي يحضره فاذا ادراك العقل خالص الى الكنه عن الشئ والحسي شوب
 كله ولها الثاني فلا تدهد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس

الموجودات وأنواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدرجات
 بالحواس محصورة في اجناس قليلة فان تكثرت فامتدت كثرت بالاشد ولا ضعف
 كالحالاتين المختلفتين واذا كانت الكمالات العقلية اكثر اذ كانا
 انفر كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة
 الكمالات الى الكمالات ولا دراية الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد وانهم المحسنة
 بل كنسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله ان نسبة اللذة الى اللذة
 لنسبة المدرس الى المدرس ولا دراية الى الادراك الى الخطا وبليس كما قال فان
 المحدود والمحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد
 الذي جيد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الانواع اقبح للبصر عن بعض فيجب
 ان يكون بعض ملهى سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع
 المتعلقة بالمحد ومن كتاب طوبيقا المنطق وقد ذكر هناك موضع علمي وقال
 ايضا انا نجد عند كل الشرب والوقاع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا يدرك
 اهي ادراك ملايم ام ليس فانتم ما اقتصر عليه برهاننا بل ذكرتم اننا نغني باللذة ادراك
 الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملته به وهذا البحث لا يستقيم
 بالاعتناء والتفسير فانه ليس بلغوي فغلبكم ان يقيموا بالبرهان على ان حالة العاقلة
 هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال وما يبطل
 قولكم ان النفس قبل الموت عالة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة
 التي يصفونها فلما كانت الادراكات نفس الذات كانت لمتدة كما كانت مدركة
 والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول يكون الشيء مانعا
 عن حصول الشيء عند حصوله والجواب عن الاول انهم لا يقولوا اننا نغني باللذة
 كذا وكذا بل ما وجد والحالة المدركة غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع
 اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينهما وبين غيرها مما ياسبها ونفصلا
 عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوا حاصلها في كل صورة يوصف
 باللذة وغير حاصل في كل صورة لا يوصف بها فقلوا انه المراد من مفهوم اسم
 اللذة ثمرها وجد واذلك الامر حاصل العقل حكم الوجوه في العقل فان ناقش

منا قس في اطلاق الاسم فلا مضى فيتم بعد ظهور المعنى وعن ثانيا في انهم لم
 يقولوا بان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم
 بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجيبا لتلك الشرايط مثلا لا يكون عالما بان
 حصول هذه العلوم خير له ولا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجيب
 الشرايط فلا نمانه يكون عادم للذات فانما نرى كثير من المتعلمين الذي لم يتعلموا
 الا مساكيل معدودة يبتهجون بها اشتدتها كما ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك
 الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم او منكم ما الآن اذا جئت في الميدان في
 شواغله وعما بقاءه ولم يشفق الى كمال المنا سبب ولم تتألم بحصول هذه فاعلم
 ان ذلك منك لامنه وفيك من اسباب ذلك بعض ما ينبت عليه تريد ان يبينه
 على بناء الامور المضادة لكالات النفس كالتساقط التي هي ثبات الشقاوة لتوقعها
 بعد الموت وعلى حصول التألم بها حصول سببه وعلى ان ذلك الاكلام اشده من الاكلام
 البهيمية والفاظه ظاهر فتراعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد
 للكمال الذي يرجي بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غشمية فيزول
 ولا يدوم بها التعذيب يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم بذلك مقدمة
 وهي ان يقول ذوات كالات النفس يكون لا محالة تقدم استعدادها وعدم الاستعداد
 يكون اما لا مسمى كنقصان الغريزة العقل او وجودى كوجود الاصول المضارة
 للكمالات فيها وهي ما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلاثة تشترك في كونها رذيل
 وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة
 العملية فيصير ستة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا
 فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسبب التعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون
 بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لانه
 للجهل المركب لمضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يصرح
 لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان الذي
 حكم الشيخ لانه غير مجبور والثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات
 العوام المقلدة والجميلية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والمذكات الرديئة

المستحكمة وغير المستحكمة وهي التي يكون بسبب غواشي غريبة وجميعها من لوازم
 الموت. اما لعدم رسوخها واما كونها هيئات مستفادة من الافعال والاخر حجة
 فيقول فيزوالها لكنها يختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعتها والزوال وبطوئه
 ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه**
 واعلم ان رذيلة النقصان اما تتأذى بها نفس شقيقة الى الكمال وذلك الشوق
 تابع تقيده يفيده والاكتسابات والبلية نجسة من هذا العذاب وانما هو الجاحدين
 والمهملين والمعرضين عما المعرب عليهم من الحق والبلية اذنى الى الخلاص من
 فظاظة تبرأ اراد ان تميز في هذا الفصل بين الناقضين المتقدمين بنقائهم فنقول
 النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالها التي لم يعرفها الا فوات الحكم
 بات للنفسوس كمالات حقيقية ليس باولى لها شوق اليها فهي الى عرفت بالاكتساب
 النظري ان لها كمالا ما شرعنا ان لم ينسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت
 ما فيها كمال فصارت جادة كمالها من حديث المهية وان كانت معترة من
 حيث الانية واشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال فصارت مهملة اذ هي كاذبة
 صاحب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لا شوقهم الى الكمال النهائي
 وانما جعل ذلك الشوق لهم بالاكتساب نظري قاصري عن الوصول الى المشتاق اليه وهم
 فظاظة التبرع واسوهم حال الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط وانما احتجاب
 النفوس الساذجة منهم الذين الذين يسمون الشيخ بالبلية والبلية في اللغة هو الذي غلب عليه
 سلامة الصلابة وقلة الاهتمام بقدر عيشه اى قليل العزم وهو لا يتعذبون
 لانهم غير عارفين لكمالهم غير مشتاقين اليها واشتغلت الفاضل الشاكر بوان النفس
 ذوات العقائد الباطلة الجارفة باها حقها اذا فارقت الابدان فان جازان من و
 عنفا ذلك المحرم فليجربوا والعقائد الباطلة ايضا عنها وتحصيرها عن السادة وان لم
 يجربوا لا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقا متعذبا
 والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها
 اما لا يتبدل بمبناها كما اكتسبتة ووجدان ما ادر كته على الوجه الذي ادر كته
 فكما كانت ذوات نيل وممت بذلك التلاذذاتها انما كانت متمات اصند اد

الكمال فيها واعتقدت انها كمال درجة الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة
تفقد ما رجبته فتخب و يصير مغذبة يفقد ما رجت الوصول اليه لا يزال الحزم
عنها فتخبه والناكر فون النفس المتترهون اذا وضع منهم درن مقارنته
البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة فانتفشوا ما بكمال
الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب
القوة النظرية والمتلذذة الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية
هو التجرد عن العلايق الجسمانية واطلاق الدرر على الهيئات البدنية استعارة
لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتاش بالكمال التام كما يمنع الدرر على الانضباغ
التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا في عالمهم بغيرها واذى عيان
لهم فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلمة فذهبوا الى الكمية
فحصلت لهم اللذة العذبة التي ذكرها من قبل بهذا الوصول وليس هذا الا لتأذي
مفقود امن كل وجهه والنفس في البدن بل المنغسوس في تأمل الجبروت المعرف
عن الشواغل يصيدون وهم في الاذيان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن
منهم فيثغروا من كل شئ هذا الخبر عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت
ويتنبه عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من حيث هو ميسر له والفاطه غنية
الشرح والنفوس الساذجة التي هي على الفطرة ولم تخطها مبالغة الامور الارضية
الحجاسية اذ سمعت ذكرها وحانيا ليشير الى احوال المفارقات غفيتها اغاش تشاكف
لا تعرف سببه واصحابها وجد مبرح مع لذة مصرجة يفيض بها ذلك الى حيرة ودهش
وذلك للمناسبة وقد حرب هذا الخبر بما شديدا وذلك من افضل البواحي ومن
كان باعته اياه لم يقنع الا بتمتة الاستبصار ومن كان باعته طلب الحمل والمناسبه
اقنعه ما يليه العرض فذا حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي
على الفطرة النفوس التي لم ينتعش بالحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم
يفظها اى لم يغلفها والغض من الرجال الغليظ والحجاسية الشديدة الصلبة
يقال حبسات يده بالهزة اى صلبت وغشيتها اى عطاها وجد مبرح اى شديد
ضربه ضربا مبرحا اى بشدة وبرح به الامراى محبة والمناسبة الرغبة في الشئ

وجه المباديات في الكرم والمقصود من هذا الفصل وبيان حال المستعدين للكمال
وعينه قوله من كان باعثة اياه او من كان باعثة على طلب الكمال مناسبة ذاتها
للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثة شئ غير ذلك وقف عند
حصول غرضه واما البله فانهم اذا اخلصوا من البلب وصلوا الى سعادة تحقيق
بهم ولعلمهم لا يستعنون فيها عن معاونة تصبهم يكون موضوعا لتفصيلات لهم
ولا يمنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفرض بهم آخر الامور
الى الاستعداد للايصال المستعد الذي للعارفين كما فرغ من بيان احوال النفس
الكاملة والمستعدة للكمال والجا هلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية
عن الكمال وعماءها وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من
القد ما من زعم انها يغني لان النفس انما تبقى بالصورة المرشمة فيها فالخالية
عنها معطلة ولا معطلة في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة
يقتضي نقيض هذا المذهب ثم القايلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها
اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاوة فاذن هي في سعة من رحمة الله ويوافق
هذا المذهب ما ورد في الخبر هو قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله
ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يملك الا بالاحكام جسمانية
فذهب بعضهم الى انها يتعلق باجسام اخرى فلو انما ان يصير هادي صورة لها
وهذا ما ذكره الشيخ وما الى الياء ويصير فيكون نفوسا لها وهذا القول بالثنا سنخ
الذي سببطه الشيخ انما المذهب الاول فعلا شاكرا اليه في كتاب المبدأ والمعاد وذكر
ان بعض اهل العلم من لا يجازف فيما يقول واظنه بهيد الفكار الى قال قسولا
وهوان هو كلاء اذا فارقت البدن وهم يذنبون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم
تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون
تعلقهم لشوق الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعلق بها النفس لا انها
طالبة بالطبع وهذه مهمات وهذه الابدان ليست بابدان الا لسانية وجبانية
لا انها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها ويجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير
هذه النفس نفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد يستعمل ذلك

لا مكان التحيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده
 في نفسه وتعاله الخير شاهدت الخيرات الاخرى على حسب ما يتخيلها ولا فتشاهدت
 العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا المحرم متولدا من الهواء ولا دخنة ولا يكون
 مفار والمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا ينفك
 فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التظليل لا وردت به عبارة والشية حوز
 بعد ذلك ان يقضى التعلق المذكور بهم الى استعداد الاصل المستعد للكل للعارفين
 وفي هذا الموضع نظرية واما التناسخ في احصاء من جنس ما كانت فيه فتحيل
 ولا لا تقتضي كل مزاج نفسا يفيض عليه وفازتها النفس المستنسخة فكان الحيوان
 واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات
 من الاجسام عدد ما ينفار قوا النفوس والا ان عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا
 واحدا اتصل به او يتدافع عنه متمكة ثم ايسر هذا واستعن بما تحل في مواضع
 اخرى انما هذا هو المذهب الثاني وقد ورد على بطاله محتمل احدهما ان يقال انما
 ان تنسخ البدن ليجب افاضة وجود النفس من العلال المفارقة ثبت ان كل
 مزاج بدني لم يحدت فاما يحدث مع نفسه لذلك البدن واذا فرضنا ان نفسا كانت
 اذ بان كان البدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه
 وكان ثم للحيوان الواحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن ويتصرف
 فان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها
 علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحكمة الثانية ان يبق النفس
 المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول وقبله من اوان بعد
 برمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة ان
 حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المقارفة
 وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكثران عدد النفوس
 اكثر او يكون اقل وعلى التقديرين يجب ان يتصل كل فناء بدن يكون بدن آخر وجب
 ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسد منها وهما محالون ففسد
 ان يكون واجبين وعلى التقديرين الثاني لا يكون النفوس الهبة على ذلك واحد

اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل
 به فيكون لبدن واحد نفس كثيرة وقد بطلنا ذلك واما ان يتدافع ويتمازج فيبقى
 الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول قد فرضناها متصلة ههنا والثاني
 يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلاف وعلى التقدير الثالث
 لا يخلو اما ان يتصل نفس واحد بالكثير من واحد حتى يكون حيوان هو بعينه غيره
 وهذا محال او يبقى بعضه لان الاستعداد للنفس بالانفس وهذا ايضا محال
 او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس أخرى
 ولكن من هذه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من
 غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية
 وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حاله المفارقة وذلك البدن
 لا يخلو اما ان يكون ذات نفس اخرى او لا يكون ^{ولكن} ^{على} ^{ثم} ^{لا} ^{اول} ^{الاتصال} ^{نفسين} ^{ببدن}
 واحد وعلى الثاني وجود بدن مسبق للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس
 المفارقة بعد المفارقة بزمان فحيز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك
 في سائر الزمان ولا يحتاج الى القول بالتشابه وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها
 ببدن موقوف على حدوث مزاج مستعد ولم يكن ويكون على الاول حدوث نفس اخرى
 مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني يتخصص اتصاله
 بزمان دون زمان ^{فقد} ^{نوع} ^{لشأن} ^{وي} ^{الازمنة} ^{بالنسبة} ^{اليه} ^{وهو} ^{محال} ^{وح} ^{قد} ^{تمت} ^{الحجة} ^{الثانية}
 والشهيد اشكر الى هذه الاقسام بقوله ثم بسط هذا الى البرهان الثاني والى الاصول
 المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكرة بقوله واستعن بما تجده في
 مواضع آخرنا **امثلة** اجل مبتدع بشيء هو الاقل بذاته لانه اشد الاشياء
 ادراكا لاشد الاشياء كالأل الذي هو يرى من طبيعة الامكان والعدم وهما مبنعا
 الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو لا يتطابق بتصور حضرت ذات او الشوق
 فهو الحركة الى تميم هذا لا يتطابق اذا كانت الصور ممثلة من وجه كما يتمثل في الجمال
 غير ممثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون ممثلة في الحسن حتى يكون تمام التمثيل
 الحسني الامر للحسنى فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمبعوث

أخسر الأول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره أو لم يعشق من غيره
ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته ومن ذاته من أشياء كثيرة غيرة
لما كفر عن بيان أحوال النفوس في المعاد وقد قرر فيما مضى ان وقوع اللذة
على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العقلية
في ذلك فذكرها مرتبة فخير مراتب أولها مرتبة الواجب الأول تعالى وإنما
ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها إلا بتفاح لان إطلاقها على الواجب الأول وما
يليه ليس متعارف وإنما كان الأول أجل مبتهم لشيء لان كماله هو الكمال
الحقيقي لا غيره وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاج هذا
أجل الابتهاجات على الإطلاق وأعلم ان كل خير مؤثر ولا ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر
حسبه ولحب ذا الفطر ليس يسمى عشقا وكل كان الادراك اتم والمدراك اشد خيره كان
العشق اشد ولا ادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر انه
تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو لا يتهاج تبصير حضور ذات ما هي العشق
نعم لما كان شوق عنده من لوازم العشق وربما يشبه اهدها بالآخر شامرا الى الشوق
ايضا وذكر انه الحركة الى تميم هذا الابهتاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا
من وجه غايبا من وجه ثم ان ثبت العشق الحقيقي للأول تعالى لم يحصل معناه هناك فانه
الخير للطلق وادراكه لذاته اتم لا ادراكات ولم يتجاش عن إطلاق هذا اللفظ عليه
وان كان غير مستعمل في عرف الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء ^{الحقيقيين}
مضاهي الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه تعالى شيء
وبقي انه عاشق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك
الغير له واعتبر من الفاضل الشارح بان الحبان كان هو الادراك كأن قولكم ادراكه
الكامل توجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره فادراك الأول لكماله
مخالف لادراك غيره لكما لآخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز
ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب
ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال
انما يجب حبه لكونه الكمال مؤثرا لما كان الكمال وادراكه موجودين للالاق ل

تعالى حكمها بنوت الحب هناك وتتلوه المبتغى به وبذواتهم من حيث هم
 مبتغى به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الا الى الحق ولا الى التالين
 عن خلص واليا كثر القدسين شرف هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما كثر
 ينسب الشوق اليها لبرها عن القوة وتعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين
 فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نبلا ما فرم يلبذون ومن حيث هم مشتاقون
 فقد يكون لاصناف منهم اذى ما وما كان الاذى من قبله كان الاذى لذينا
 وقد يجا كمثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذ
 الحكمة والدغدغة فلم يخال ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ
 حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصه الى النيل بطلب الطلب وحققة البهجة والنقص
 البشرية اذا نالت الغبطة للعليا في حينها الدنيا كان لجل احوالها ان يكون
 عا شقة مشتاق لا يخلص من علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى هذه
 هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية
 ما دامت في الابدان وقد ثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى
 وذكر ان الاذى لما كانت من قبل للعشق كان اذى لذينا والاذى الذي يصيب
 من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذينا لانه يتصور اثر وصول اثر المعشوق
 به اليه ووصول الاثر اثر الوصول ونسبة هذا الاذى اللذيذ باذ
 الحكمة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك بتشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما
 ان الاذى واللذة في الدعشة جسمانيان واهما عقليان والثاني ان الاذى
 واللذة في الدعشة متباينان في الوجود والحسن لا يمتزج بينهما لتماقتهما فيتحالفا
 وهما متحدان والباقي ظاهر ويتلوه هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين
 جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المتخوسة في عالم
 الطبيعة المتخوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة هاتان المرتبتان هما الباطنات
 وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصية والشوق في المرتبة
 الاخيرة هو سبب تاديبها في المعاد على ما تر والفاظه ظاهرة فاذا نظرت
 فالامور تأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كالا يتجصر وعشفا

اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا قام قد رحمة من العناية
الاول على النحو الذي هو به عناية فتهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصلات
لما فرغ من بيان مقاصده وقد تقرر في انشاء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة
والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتها الباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر
ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة الشاملة على اثبات الكمالات
الاول والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها
بالارادة والطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة
بافتقارها اليها ومشتاقة اليها اذا قام قوتها والفاظه ظاهرة

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما انشأ في النمط للمقدم الى امتياز الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها
اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية
ترقيهم في مدرج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر القاضل
التشريح ان هذا الباب اجلها في هذا الكتاب فانه ترتيب فيه العلوم الصوفية
ترتيب ما سبقه اليه من قبله ولا يحق من بعد تنبيه ان للعارفين مقامات
ودرجات يخصون بها في حياتهم الدنياء وغيرهم فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم
فقد فسخوها وتجرد واعطوا الى عالم القدس وهم من رقيقة فيهم وامور ظاهر عنهم
ليست نكرها من ينكرها ويستكرها من يعرفها ونحن نقصر فاعليها في الجلباب المحففة
والجلباب ما يتغطى به من ثوب ونحوه ونحو الثوب اي خلعه والامراد من قلوبهم
فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد بقوا لها وتجرد واعطوا الى عالم القدس ان
الكاملة وان كانت فظاها لالحال المحققة بجلايب الانبان لكنما كان قد خلعت ههنا
تلك الجلايب وتجردت عن جميع الترابيات ما دية وخلصت الى عالم القدس متصلة
بتلك لذات الكاملة الربانية عن المقصدان والشر لهم امور رقيقة فيهم هي مشاهد
لما يجز عن ادراكه الا وهام وبكل عن بيانه الا لسته وابتهاجاتهم بالاعين برأت ولا
اذن سمعت وهو المراد من قوله عن قائل ولا تعلم نفس اخفى لهم من قرة اعين
وامور ظاهر عنهم هي آثار كمال واحكامهم من احوالهم وفعالهم وآيات يختص بهم - التي

من جملة قوما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستكرها من ينكرها لا
 يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف
 عليها ويقر بها واذا قرع سمعك فيما يقرعه وشرذ عليك فيما تسعه قصة لسلا
 والبسال فاعلم ان سلا مان مثل ضرب لك وان البسال كمثل ضرب لدرجتك
 فالعرفان ان كنت من اهله ثم حل الرضوان اطلعت سر الدخيل اي اتى به على
 ولان فلان ليس بالحديث اذا كان جيداً يساق له وسلامان شجرة واسم موضع
 وهي ايضا من اسماء الرجال والالبسال التحريم يقرب البسالت فلانا اي اسلمت الى الهلكة
 او رهبتة واليسل المنع وقيل الميسل المحلى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع
 ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يخفى مجموعها تبقى
 اختصاً بعيداً عن الفهم لم يمكن الاهتداء منها اليه ولا من القصص المشهورة
 بل هما لفظيان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل
 العقل بالوقوف عليه فاذا تكلف الشيخ حلة يجرى مجرى التكليف بمعركة الغيظ قال
 واجود ما قيل فيه ان المراد لسلا مان آدم عليه السلام والبسال الجنة فكأنه قال
 المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وبأخراج آدم من الجنة
 عند تناوله البس خطا نفسك عن تلك الدرجات عند التفافها الى الشهوات واقول
 كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيه هذا ان لا سار يكون سامعاً مشقة على طالب العلم
 لا ينال الا شيئاً فشيئاً يظهر بذلك النيل على كمال العكس تطبيق سلامان على ذلك
 الطالب وتطبيق البسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز
 الدوام للشيخ بجملة ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظين
 قد جريان في اصنافهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل يخبر اسكان يذكر ان ابن الاثير
 اورد في كتابه الموسوم بنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في ارقوم احدهما مشهور
 بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فقد سلامان لشهرته بالسلامة
 والغد من الاسر والبسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك فصار منهما في العرب مثل
 يدكر فيه خلاص سلامان والبسال صاكره وانما لا انتذكر ذلك المثل ولم يتفق لمطالع
 القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق للمطلوب

والله على وقوعها يتن الفطين في نوادر حكايات العرب فان ذلك كذلك مسلامان
وابسال ليس كما وضعها الشيخ لبعض الامور وكلف غير معرفة موضع هو بل ذكر انك
ان سمعت تلك القصة فامهم من لفظي سلامان وابسال المدة كورتين منها نفسك
ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سباق القصة بحلها مطابقة
لاحوال العارفين فاذا الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقف
على استماع تلك القصة وفتح لعله مما يستقل العقل بالموقف عليه ولا هتدأ
اليه ثم اقول قد وقع الى بعد تحري هذا الشرح قصتان منسوبة الى مسلامان
وابسال احدهما وهي التي وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك
ليونان والرحم والمصر وكان يصادقه حكيم ففتح تبديله له جميع الاقاليم وكان
الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فذكر الحكيم حتى تولد ابن له
من نطفة من غير رحم امرأة وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها السبال ورتبه
وهو بعد بلوغه عشقه ولا زنها وهو حته الى نفسها والنت اذ جاء بها شرها وهاء
ابوه عنها وآمره بفارقها فلم يطعه وهربا معا الى ابحر المغرب وكان
الملك الاله يطالعها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهلها فاطلع بها عليها ورقا
لها واعطاها ما عا شابه واهما مده ثم انه غضب من تما دى سلامان في ملازمة
المرأة فجمعها بحيث يشاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه ربه فيعذب بذ
وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا فنه به ابوه الى انه لا يصل الى الملك الذي
يرشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفرها فكان سلامان وابسال كل منهما يد
صاحبه والقيأ نفسيهما في البحر فخلصه روحانيه الماء بامر الملك بعد ان اشرف على
الهلاك وقرت ابسال واغتم سلامان ففرغ الملك الى الحكيم في امره فدعاها وقال
اطعني وصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء لوصولها
الى ان صار مشتغلا بمشاهدة صورة الزهرة فالمرأ الحكيم يدعونه لها فشغفها
حبا وقيت معه ابد افتفر عن ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس
على سرير الملك وبنى الحكيم الهرم باعانة الملك ولحد للملك واحدا لنفسه وضعت
لنفسه هذه القصة مع جشعها نيا ولم يتمكن من اخراجها احدا لا ارسلوا بتعليم افلاطون

وسد الباب انتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق عن اليوناني الى العربي وهذه
 قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضعه لا يتعلق
 بالطبع وغير مطابقة لذلك لانها يقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم
 هو المفوض الذي يفيض عليه عما فوقه وسلامان هو النفس لناطقة فانه افاضها
 من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي ليستكل بها النفس
 وتألفها وعشق سلامان لا بسال ينالها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفجور
 تعلقها الى غير النفس المتعينة بما دهاها بعد مفارقة النفس وهربها الى ما وراء بحر الخراف
 انغماسها في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهما لها مدة مرون زمان عليهما كذلك
 وتغذي بهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى
 عن افعالها بعد سنن الاخطاات ورجوع سلامان الى ابيه التفتن الكمال والندامة
 على الاشتغال بالباطل واللقاء انفسهما في البحر توتر طهرهما في الهلاك اما البدن فلا دخل
 القوي والمزاج واما النفس فليمتا بغيرهما اياه وخلص سلامان بقاءها بعد البدن
 والاطلاع على صورة الزهرقة التذاذها بالانتهاج بالكمالات العقلية وجلب
 على سهر الملك وصولها الى الكمال الحقيقي والهرمان الباقيان على مودود الدهر الصلوة
 والمادة الجسمانيات فعدا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ اما ابسال
 فغير مطابق لانه المراد به درجة العارف في العرفان وهذا مثل ما يعرفه عن العرفان
 والكمال فلهذا الوجه ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك
 يدل على تصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية
 فهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ
 وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ايا عنيد الحور جاني او ردف في فهرستهما نيف
 الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلاقا وابسال كانا
 اخوين مشفقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ به
 الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان
 اخذك باهلك ليتعلم منه اولئك فاشترى له سلامان بذلك فابي ابسال عن
 مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتي ذلك بمنزلة امر قد خل عليها

والكرمة واظهرت عليه بعد حين من ذلك في خلوة عشيقها فانقبض البسال عن ذلك
ودمرت انه لا يطاوعها فقالت ابلابان زوج اخاك باخنة فادركها به وقالت
لاحتوا اني ما نزلت بجنتك لا بيسال ليكون لك خاصة دوني بل اسألك فيه
وقالت لا بيسال ان اخني بكرجنته لا تدخل عليها فاعارا ولا تكلمها الا بعد ان يستانس
بالولاية الزفاف بابت امرأة سلامان في فراش احتوا فدخل البسال اليها فتم تملك نفسها
فبادرت الى ضم صدرها الى صدره فارتاب بيسال وقال في نفسه ان الا بكاسر
الحفريات لا تفعل مثل ذلك وقد يغتم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح منه برت ^{البيض}
بضوءه وجرهمها فازعجها وخرج من عندها وغرم على مفارقتها وقال لسلامان اني
اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحادب ^{الجم} او فتح البلاد لاختير
وتجرا وشرقا وغربا من غيرمنة عليه فكان اول ذي قرنين استولى على وجهه
الارض ولما خرج البسال الى موطنه وحسب انها نسيت عاودت الى المعاشقة وقصدت
معانقة ناولي ان عجزها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسا لا اليه في جبين شه وفرت
المرأة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا فظفروا بالاعداء
وكان جريحا فاحسبوه ميتا فغطت عنيه مرضعة من حباتك الوحش والقمة
حلمة نديها واعتذى الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به الاعداء
واذلوه وهو خزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش بالعداء كعز
الاعداء وبدهم واسرهم فقتلهم وسوى الملك لاختيه ثم ماتت المرأة طائفة وطاعه
واعطتها ما لا فسقياه السم فمات وكان صدقا كبيرا انسابا وحسبا وعلميا وعمالا
واغتم من موته اخوه وغزل عن مذكره وفوض الى بعض معاهديه وناجي ربه
فاحمل اليه لمية الحال فسقى المرأة والطائفة والطاعم ثلثتهم ما سقى اخاه ودرجوا
في الاما اشتمل عليه القصة وتأويلها ان سلامان مثل النفس لنا طقة وابسا لا العقل
المنزقي الى ان حصل عقلا مستقفا او هو درجتا في العرفان ان كانت شريفة
الحال وامرأة سلامان البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتخذة بالنفس
صائرة شخصا من الناس وعشيقها بيسال ميلها الى استخفاف العقل كما سخرت سائر القوى
تكون مؤتمرها في تفصيل ما ذكرها الفانية واباؤة النجس اب العقل الى عالمه وانقضا

التواصل كتبها القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهي
 النفس المطمئنة وتبسيها نفسها بدل اختصار التحويل النفس الامارة مطايعها النفسانية
 وترى ويجعلها على تمامها حقيقة والبرق الالامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية
 المنسجم في انشاء الاشتغال بالامور المتقانية وهي جذبة من جذبات الحق وانزعاجه
 للمرأة اعراض العقل عن الهوى وقطمه البلاد الاخيه اطلاق النفس بالفرقة الظرفية على
 الجبروت والملكوت وترقيتها الى العالم الاكبر وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها
 مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والديار ولذلك سماه ما ولد ذى القرنين لانه
 لقب من يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحية والحيالية والوهمية
 عنها عند عروجها الى الملك الاكبر وفتحه تلك القوى لعدم التغاير اليها وعدم تفذته
 بلبس الوهم فاضة الكمال عليه بما فرقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامتها
 لفقد اضطراب النفس عند اهملها بتدبيرها شغلا بما هو قهرها ورجوعه الى اخيه
 التقامه العقل الى استظام مصالحها في تدبير البدن والطمانحة هو القوة العضوية
 المشتعلة عند طلب الانتقام والطعام هو القوة الشهريّة الحاذية لما يحتاج اليه البدن
 وتواطؤهم على هلاك اسبال اشارة الى ختم لال العقل في اسر ذل العمر مع استعمال
 النفس الامارة اذ لا يزيد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاله سلامات
 اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر ونوال هييجان العضية الشهيوة
 وانكسار عاينتها واعتزال الملك وتغويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن
 وسيرة البدن بحسب تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ
 وما ينبغي ان تصد هذه القصة انه ذكر في رسالة في القضاء والقدر وذكر
 فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهره اسبال وجه امرأة سلامان
 حتى اعرض عنها فلما انضج لما من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة التفسير
 لئلا يطول الكتاب فذميمة المعرض عن متاع الدنيا وطبيعتها مختص باسم الزايد والمطلب
 على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوها يختص باسم العابد والمنصرف
 بفكره الى قدس الجبروت مستقيما لشروق نور الحق في سره يختص باسم العارف وقد
 يتركب هذه مع بعض طالب الشيء يتدى بالخراسان عما يعتقد انه يعد عن المطلوب

ثم ليستغنى ما قبل على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند جذات المطلوب فطالب
الحق ينزعه في الابتداء ان يعرض بلا سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني المتاع
الدنيا وطبيعتها ثم يقبل على ما يعتقد انه تقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة
هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار التبرى والتولى باعتبار شمر
اذا وجد الحق حاول درجات عرفاته هي المعرفة فاذا ن احوال طلاب الحق هي هذه الثلاث
ولذلك ابتدئ الشئ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد
وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات التنائية
يكون ثلثة والثلاثية يكون واحداً والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه
تدعيمه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمناعم الدنيا متاع الآخرة وعند
العارف تفرغ ما عما يشغل سواه عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير
العارف معاملة ما كانه يجعل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند
العارف رياضة ما يهتمه وقوى نفسه المتوهمه والمختيلة لتجربها بالتعويد عن
جناب الغرور الى جناب الحق فتصير شاملة للسر الباطن حين ما يستحق ليتجلى الحق لا ينزع
فيخلص البشر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السرا طلع
الى نور الحق غير مزاحم من الهم بل مع تشنيع فيكون بملكته منخرطاً في سلك القدس لما
اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة اذ ان ينه على عرض العارف وغير العارف
من الزهد والعبادة ليميز الفعولات بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير
العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف تاجر يشتري متاعاً ايمتاع والعباد غير العارف
يبحر يبحر يبحر يعمل عملاً يأخذ اجرة فالفعولات مختلفان لكن الفرض واحد وامسك
العارف فتشاهد في الحالة التي يكون فيها متوجهان من الحق الى ما سواه تكبر على كل
غير الحق استخار الماد ونه واما عبادته فارتياض لطمه التي هي مبادئ اماراته
وعزماته الشهوانية والفضيية وغيرها ولقوى نفسه الخيالية والوهمية
ليجربها جميعاً عن المبدأ الى العالم الحبساني ولا شغالة به الى العالم العقلي مسبعة
ايه عند توجهه الى ذلك العالم وليصير تلك القوى معودة لذلك التشيع فلا ينزع
العقل ولا يترحم الشغالة المشاهدة فيجس العقل الى ذلك العالم فيكون جميع ما تحت

من الضرورة والتقرير منخرطة معه في سلك التوجيه الى ذلك الجانب انما مرة متساوية
 لم يكن الا انسان بحيث يشغل وحده بامر نفسه الامتياز مرة آخر من بني جنسه وبمعامل
 يجرى بينهما فيفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مرتبة لائقه لا بنفسه لا بمرحم الوالد
 كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه
 وشرع بفرضه شارع غمير بما سمعنا من الطاعة لاخصصاصه بآيات يدل على انها من رتبة
 ووجب ان يكون العسر والميسر جزاء من عند الخبير القدير فوجب معرفة الجواهر
 والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة وفرضت عليهم العبادات المبدئية كسورة
 المعبد وكسرت عليهم ليستحقوا التذكير بالتكريم حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم
 لحيوة النوع ثم زيد مستعملتها بعد النفع العظيم في الدنيا والاجر الجزيل في الآخرة
 فتريد العارفين من مستعملها المتفعة التي خصوا بها فيها هم لائقون وجبرهم
 شطرا فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة واللطف تلحظ خبايا بهر عجايبه
 ثم اقم واستقم لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران عن
 غير العارفين لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اذ ان تيسر الى اثبات الاجر والثواب
 المذكورين فان ثبت النبوة والشرعية وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه
 متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان يقول الانسان لا
 وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه
 ومن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها ضا عية لا يمكن ان يتبها صانعوا
 الا في مدة لا يمكن ان تعيش في تلك المدة فاذا اياها او تيسر ان اسكن لكنها يتيسر
 يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها فيفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم
 بمعاوضة وهي ان يعمل كل واحد مثله لعمله آخر ومعاوضه وهي ان يعطي كل واحد
 صاحبه من عمله بازامها ياخذ من عمله فاذا كان الانسان بالطبع محتاجا في عيشه الى
 اجتماع مؤدو الصلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمسك في
 اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فلهذا قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون
 ينظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه فيغضب
 من يراجه في ذلك ويدعو شهوته وعفوية الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج

ويختلف امر الاجتماع اما اذا كان معاملته وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذا كثر
منهما والعاملة والعدل لا يتناوبان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين
كلية وهي الشرع فاذا لا بد من شريعة والشرعية في اللغة مورد المشاركة واما ما سمى
المعنى المذكور بالاسماء العامة في الاستغناء عنه وهذه قاعدة ثالثة ثم نقول الشرع
لا بد له من واضع يقين تلك القوانين ويقررهما على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع
ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع المهرج المحدث ومنه فاذن يجب
ان يمتاز الشارح منهم باستحقاق الطاعة لطبيعة الباقين في قبول الشرعية واستحقاق
الطاعة اما يتحقق بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند رب وتلك الايات هي
معجزة وهي صاقولية واما فعلية والخاص بالقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا
يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والا عجزا لا يحصلان من غير عوة الى
خير فاذا لا بد من شاعر نبى هو ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفا
للعقول يستغفرون اختلال العدل النافذ في امور معاشهم بحسب النوع عند الاستلاء
الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا
كان الطاعة والعاصي ثواب وعقابا خروجا من مجازم الرجاء والخوف على الطاعة
ووراء المعصية فالشرعية لا يتناوبان ذلك انتظامها به فاذا وجب ان يكون
الحسن المسمى مناء من عند الاله القليل على عجزنا ثم الخير بما يبدونه وتحفونه
من احوالهم وقواهم واعمالهم ووجوب ان يكون معرفة المجازم والسيار واجبة
على الغالبين الشرعية في الشريعة والمعرفة العامة فلما يكون يقينية فلا يكون
ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار المشتمل
اما يكون عبادة مذكورة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات او ما يجرى
مجرها فاذا وجب ان يكون الشوق داعيا الى التصديق بوجه خالق قادر خير والى ايمان
بشارع معبود من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعد آخر وبين والى القيام
بعبادات تذكر فيها الخالق بنوعه جلاله والى الانقياد بقوانين شرعية يحتاج
اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر تلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة
النفس في الدنيا فاذن رابعة ثم ان جميع ذلك مقدم في العناية الاولى لاجتماع

الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور
 نفع اعم منه وقد اضيف بمثل الشئ الشرع وهذا النفع العظيم الدنيا وى الاجر
 الجزيل الاخرى حسب ما وعدوه واصيف العارفين منهم الى النفع العاجل
 والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبعية النظام على هذا الوجه ثم الى
 الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو لا يتناهى المحقق
 المضاف اليهما تلخص جناب مفيض هذه الخيرات جنانا باميرك عجائبه مى يغلبك
 ويد هشك ثم اقيم اى الشرع واستقيم اى فى التوجه الى ذلك الجباب القدسى واعتص
 الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب فى قولكم لما احتاج الناس الى شئ شرع وجب
 وجوده الوجوب الذاتى فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله
 المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذى هو خير
 ما وهو تعالى مبدأ كل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان
 الاصلح ليس بواجب ان يوجد ولا لسان الناس محبوبين على الجبر فان ذلك
 اصلح وايضا فقولكم ان المعجزات دالة على كون الشارح من قبل الله غير لايق
 بكونه لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولا صدادهم من السحرة
 كما سيحى في القبط العاشر ويمتاز النبى عن صدقه بدعوته الى الخير دون الشر والتميز بين
 الشر والخير عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان
 المعجزات على صدق صاحبه مبنى على القول بالاعمال المحتمل والعلم بالخبريات
 الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصى لا يستقيم
 على اصولكم فان عقاب المعاصى عندكم هو ميل نفسه المستمارة الى الدنيا مع فوائدها
 عنها وبليركم ان لسان المعاصى بعصيته يقتضى سقوط عقابه والحوار على
 اصولهم اما عن الاول فبان نقول استنادا لافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة
 مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال
 ولذلك يعالون الافعال بغاياتها كترغيب بعض الانسان مثلا لصلحية المضغ
 التى هي غايتها فلو كانت تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما حتم التعليل بها
 واقام قوله الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بانفسه لا يخلو عن الاصلح بالقياس الى

لبعض الاول واجب دون الثاني وليس كون الانسان محبواين على الخير من ذلك
 القبول كما هو واقع من الثاني فان قول الامور الغربية التي منها المعجزات قولية
 ونوعية كما هو والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية
 بالقولية خاص بهم وهو الذي على صدقهم واقع من الثالث فبان نقول مضاعفا لما مر
 من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار النفوس الانبياء
 دلالة على كمال تلك النفوس في مقتضية تقديق اقوالهم واما عن الرابع فبان
 نقول ان كتاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتقديها
 وسريان الفعل ليكون مزيدا لتلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط تلك العقلاء
 ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش
 الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدى الى صديق حال العموم في المعاش
 والمعاد الا بها ولا انسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة بحفظ اجتماعهم
 الضرورى وان كان ذلك النوع من طاعتها وما يجرى مجراة والدليل على ان
 ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسماكات الضرورية العارفة بما يربى الحق
 الاول لا لشيء غير ذلك ولا لشيء على عرفانه وتعبده له فقط ولا مستحق للعبادة
 ولا لاسبغ شرفية اليه كالمهنية ولا لهيبة فان كانتا فيكون المرحوب منه و
 المرحوب عنه هو الداعي فيه والمطوب فيكون الحق ليست الغاية بل الواسطة
 للشيء غيره وهو المطوب دون ذلك كما ذكر عن عرض العارف وغير العارف من الزهد
 والعبادة واثبت مبادئ عرض غيره بعينه الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل
 الى عرض العارف فيما يقصد فنقول لعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه
 احدهما لنفسه خاصة وهي محبة لذلك الكمال والثانية لنفسه وبذنه جميعا
 وهي حركته في طلب القرابة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد
 وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول حل ذلك كونه لذاته ولا يتعلقان
 بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقولنا العارف
 يريد الحق الاول لا لشيء غير بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا لشيء شيا
 على حرفه اي لا لشيء غير الحق على حرفه فان الحق مر على حرفه لانه لا لشيء ليس مرثا

لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيئ وهو قوله من اثر العرفان فقد
 قصد بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس مؤثر لذاته مفهوم مؤثر كماله حالة لغيره وذلك الغير
 هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق
 على العرفان لان غير العارف في ثبوت الثواب والاحترار عن العقاب على العرفان
 فانه يريد العرفان لا جليها اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط
 مؤثر لذاته بالقياس الى قوله وتعبده فقط اشارة الى تعالى عبادة العارف
 ايضا بالحق فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة
 لقوله لجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جبر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق
 ذاته قلنا مرادة ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلق بل هو ان العارف
 لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان يقصد غير الحق
 ولاجل الحق كما مر في هذا الحكم من حيث ملاحظة العارف نفسه بالقياس الى الحق
 الاول الذي هو مرادة لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس
 الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار
 ملاحظة بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولا لها نسبة شريفة اليه ذكر
 الفاضل لشرح في هذا الموضع ان تعبد العارف فيكون اما لذات الحق او
 من صفاته او لتكامل نفسه وهي طبقات ثلاث مترتبة اشارة الشيخ الى الاول
 بقوله تعبد له فقط والثاني بقوله ولا له مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله
 ولا لها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجوز ان يكون للعارف معبود
 غير الحق وداق الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان كون غير الحق
 مخالفا لا عراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة
 من العقاب وبقي من ادراك ذلك عراضا للعارف بقوله وان كانتا اي وان
 كانتا الرغبة والرغبة المذكورتان غايبتين لعباد فيكون الثواب المرغوب فيه
 طالعقاب المرغوب فيه هو المدعى الى عبادة الحق وفيه ما يطلب عابدا للحق ويكون
 الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب والخلص من العقاب الذي هو الغاية
 وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال

الفاضل الشارح ومن الناس من لحال القول يكون الله تعالى مراداً لذاته لا
 ونزعم ان الارادة صفة لا يتعلق الا بالممكنات قال الشيخ ايضا برهن في اول
 المطلب السادس ان كل من يريد شيئاً فلا بد ان يكون حصوله للمريد اولاً من عدمه
 ويكون المقصود بالتقصيد لا وُل هو ذلك الحصول وبني عليه ان كل مريد مستكمل
 فاذن من اراد ان يكون مراده هو الله تعالى بل استحالة ذاته و آحاد
 عنها باها مصادرة على المطلوب لا يمكن مبنيان على ان الارادة لا يتعلق الا بالممكن
 ولا بما يستكمل به المريد هو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا بشئ
 غيره وايضا قول في بيان ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد يقضي امكان
 المراد واكمال المريد لا تتعلق الارادة به بل لكونه فعلاً او لكونه مستحصلاً
 المريد بارادته وههنا ليس المراد لذلك فاذا سقط الاعتراض استأثر
 المستعمل توسط الحق مرحوم من وجه فانه لم يضع لذته البهجة به فيستطعها انما
 مفارقة تمام الذات المحجبة فهو جنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس
 الى العارفين الا مثل الصبيات الى المختارين فانهم لما غفلوا عن طبيقات يحرس
 عليها الباعثون واقتصر بهم المباشرة على طبيقات اللعب صاروا يتعجبون من
 اصل الحياء اذ اذقوا واعرفوا غافلين لها عاكفين على غيرها كذلك من غرض
 النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اغلق كفيه بما يليه من اللذات
 الزور فيتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليس تأجل اصغافاً وانما بعيد
 الله ويطيعه ليتحوله في الآخرة شبعه منها فيبحث الى مطعم شئ وهنى ومنكم من
 اذا بعثر عنه فلا مطير بصره في اولاه واخراه الا الى لذات تبقبه ويزبد به والمستبصر
 الى هداية القدس في شجر الايتار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه مستها مراً
 على هذا المأخوذ عن رشفة الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبدوءاً
 له بحسب وعدة الخدج الناقص يق اخذت الناقصة اذا جاءت بولد لها
 ناقص الخلقة والولد مخدج والجنون المشتاق واحسكت السن وحسنته
 اى احسنته بالتجارب فهو مخدج ومخدك وانز ورمعه اى عدل عنه وعاف
 الطعام والشراب اى كرههم فلم يبقنا وله وعكف على الشئ اى اقتبل على الشئ من

وخوله الله نفعي اى ملكه اياه وبغير عنه اى كشف عنه وطهر بصر اى الشئ
 اى ارفع والتعقيب البطن والذنب الذكرو قد لا حظ اليهم فيه لما قول النبي
 من في شرب علقه وتقبه وذنبه فقد وثق والقلق انسان والشجون جمع شجون
 وهو طريق الوادى والكد الشدة فى العمل وطلب الحسب والغرض من
 هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في حصيل شئ آخر غير
 وهو من يهدى في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رغبة من العقاب ووجه
 العذر بيان لفظة في ذاته وفي عبارات القوم والشيخ لطايف كثيرة يتبين
 للمتلأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلق وهو نقصان لا يمكن ان
 يزول ومنها تنبيه من لم يقدر على طاعة العبد المحجة الحقيقية بالا على الذى يطلب شيئاً
 فانه يعلق مدة بما يليه سواء كان ما اغلق به يد و سيطرة او لم يكن ومنها التنبيه على
 ان يهدى غير العار من يهدى عن كره فقوم كنه في صورة الزهاد اخر من الخلق
 بالطبع على اللذات الحسية فان تأرا كاشياء ليست جل اصفاة اقرب الى الطبع منه
 الى القناعة ومنه نسبة همية الى الدناءة والضيعة فان مطمح بصر مشعر بان
 ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التعليل بالخرق في تخصيص
 لذات البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في اخر الفصل ان هذا لما قص المرحوم نبال ما يرحوه
 ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب وعده الانبياء عرو وقد اشار الى كيفية
 ذلك في التمهيد الثاني حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسامهم من موضوعات
 لتخلياتهم ويبرهن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بهم او كل درجات حرركات
 العارفين ما يستوفونهم الامادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني والسا
 لنفس الى العقد لا يمانى من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتم لك سره الى القدس
 لينال من روح الاتصال بما دامته درجته هذه فهو يريد الاعتراه الى
 غشيه واعتلاق العروة الوثقى اى الاعتصام بها اعلم ان الشيخ اراد بعد
 ذكر مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر اهم المراتبة في سلوكهم طريق الحق
 من بدو حركتهم الى منتهيها التي هو الوصول الى الله تعالى وينشرح ما سخر لهم في
 منازلهم فذكرها في احد عشر فصلاً متواليه اولها هذا الفصل وهو مشتمل

على ذلك مبادئ حركاتهم فذكرات الالامحة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم
 وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأ تصور الكمال الذاتي الحاصل بالمبدأ الاول
 الفاضلة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعدادهم والتقدير بوجوه
 تقدير بقاها من ماء مع سكون نفس سواء كان يقينياً مستقفاً من قياسها في اركان
 ايماناً مستقفاً من قبول قول الأئمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي
 تحريك صاحبه في طلب ذلك الغرض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التقدير
 عرفها بأنه حالة يعترى بعد الاستبصار والعقد المذكور ثم صرح بأنها مرغبة في
 الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا يزول ولا يتغير فهي مبدأ حركة السرى عالم القدسي
 وغايتها نبيل وج الاتصال بذلك العالم وأعلم ان الشيخ ذكر في المنطق الثالث ان الحركة
 الارادية الحيوانية اربع مبادئ مترتبة الادراك ثم الشوق المستمع بالشهوة والغضب الغمر
 المسحق بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثقة في الاعضاء والحركة المذكورة
 المسماة بالارادة الجازمة ارادية لكنها ليست بحيوانية فليما من المبادئ المذكورة
 الاول وهو ما عجز عنه بالاستبصار والعقل المقارن لسكون النفس الثانية والثالثة
 وهما ما عجز عنهما بالارادة وانما اتحدتا كلاًهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي
 والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه هنا وسقطت
 الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل
 اصناف طلاب الحق والرياضات الالائية بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشارات
 نظرية يحتاج الى الرياضة والرياضة من جهة الى ثلثة اعراض الاول تخييرية ما دوت
 الحق عن مسن الاشارة والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتجذب قوى
 الفخيل والوهم الى التوجهات المناسبة للامر القدسي منصرفه عن التوجهات المناسبة
 القدسي منصرفه عن التوجهات المناسبة للامر السعالي والثالث تطويق السر للتنبه
 والاول تعين عليه الزهد الحقيقي والثاني تعين عليه عدة اشياء العبادية المشفوعة
 بالفكرة ثم الايمان المتخذ منه لقوى النفس الموقعة لما نحن به من الكلام مرفق القبول
 من الارهاق ثم نفس الكلام الواضح من قابل ذكي بعد ازالة بليغة ونجاسة
 مزجية وسعت رشيد وأما العرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق

الضعيف الذي فاض به شهبايل المعشوق ليس سلطان الشهوة مسخر لا يتلوا طريقه
 والمشغوعة المقرونة وكلام زعيم اى رقيق ليق من ثم ثوب اى لينة والشمال بالكسر
 الخلق وجميعه الشمايل المقصود من هذا الفصل ذكر احكام المريد والرياضة
 وبيان اغراض الرياضة وانما ذكر قبل الحوص في تفسيره مهية الرياضة
 فاقول من رياضة اليهايم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها حياها
 على ما يرتضي ليعتد على طاعته والقوة الحيرانية التي هي مبدأ
 الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة
 العاقلة ملكة كانت بمنزلة عيضة غير مرتاضة تدعوها شهوات تارة وغضبها
 تارة الذات تأثيرها المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يدكرانه تارة وبسبب ما
 يتبادر اليها من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلايمها فيتحرر حركات مختلفة حيوانية
 بحسب تلك الدواعي وليستند القوة العاقلة في تفصيل مراداتها فتكون هي كما
 ليصدر عنها افعال مختلفة المبادى والعقلية مؤتمرة عن كرام مضطربة انما اذا
 راضتهم القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهجات والحساسات والافاعيل
 بالشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العلى ان يصير متمرنة على طاعة
 متأدبة وخدمته تأمر بأمرها وتنهى بنهيها كانت العقلية سطوتها لا يصد
 افعال مختلفة المبادى وباقي القوى باسرها مؤتمرة مساكلة لها وتبين الحالتين
 حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما على الاخر تتبع الحيوانية فيها اجابات
 هواها عاصية للعاقلة ثم يندم فيلوم نفسها فيكون نومة وانما سميت هذه القوى
 النفوس الامارة والنوام والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها هذه السمات في
 التنزيل الا لى فاذن رياضة النفس نهىها عن هواها وامورها بطاعة مولاه وما كانت
 الا غراض العقلية مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية
 ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافا رياضات
 العارفين لا يتم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما ساء شاغل عنه رياضاتهم
 النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير
 الاقبال عليه ولا انقطاع عما دونه ملكة لها وظاهرات كل رياضة داخلية بالحقيقة

فتتبعها بذلك القوى وحر يكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض لها
يوقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الافهام لا شتمها على المحاكاة التي تبيل
النفوس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعطا باعنا على طلب الكمال صارت
النفوس متهمة لما ينبغي ان يفعل فخلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والتالت
لفسر الكلام الراءظ يعني الكلام المعيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الامتناع
وسكون النفس فانه يثبه النفس ويجعلها كائنة على سائر القوى لا سيما
اذا اقترنت بامور رابعة احدها يعود الى القابل وهو كونه مركباً فان ذلك
كشهادة لو كيد صدقة ووعظ من لا يتعظ لا ينفع فان فعله يكذب قوله و
الثلاثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبادة
بليغة اى يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصد القابل غير
زيادة عليه ولا نقصان منه كانه غالباً فرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيمنة
اللفظ وهوان يكون تنجس زخيمته فان ملين الصوت يفيد النفس هيئة تقدها
بحر المسامحة في القبول وشدته تقيدها هيئته تقدها نحو الامتناع عن القبول و
للعنات تأثيلات مختلفة في النفس تناسب كل صنف منها صفات الهيئات النفسانية
ولا طباء والخطباء ليستعملوها في معالجات الامراض النفسانية وفي ابقاع الامتناع
المطوية بحسب تلك المناسبة وواحد يعود الى المعنى وهوان يكون على سمت رشيد
يكون مؤدباً الى تقدير نافع للمريد للسلوك لسرعة واعلم ان نفس الكلام الواحدة
ليسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الامتناع
بالاستدراج اما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيتين الا قال الفكر اللطيف
وهوان يكون معتدلاً في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية
كالاستلاء والاستفراغ المفرطين وغيرها شاغلة للنفس عن الادراكات العقلية
فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تقدها لا ادراك المطالب
لسهولة والتأني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيق ومزكّر
والى مجازى والتأني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه
مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجاباً به بشمائل المعشوق

لأنها آثار صادرة عن نفسه والخيال الذي يكون صيداً له شهوة حيوانية وطلب
 لذته هيمية ويكون أكثر انجذاباً بالعاشق بصورة النفس وخلفه ولزوجة المبدأ أعضاءه كالأعضاء
 أمور بدنية والشيخ اشكر بالشق العقيد الى الامام علي بن ابي طالب رضي الله عنه الثاني التفسير
 استبداء النفس لا مقاراة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويمكن
 في الأكثر مقاراة النفس والجوارح والحرص عليه والاقبال بخلاف ذلك وهو يجعل النفس
 لينة شقيقة ذات وجد وورقة منقطعة عن الشواغل الدنيا وبه معرضة عما سوى
 معشوقه عاجلة جميع المحسوسات وما واحد او لذلك يكون الاقبال على المعشوق
 الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الامراض عن اشياء كثيرة
 واليه اشكر من قال من عشق وعف وكنتم وماتت ثبات شهيد تشارقة ثمراته
 اذا بلغت به الارادة والرياضة هذا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه
 لذينة كاهنهم وقيل يرمض اليه ثم يحمد عنه وهي المسماة عندهم اوقافاً وكل وقت
 يكشفه وجلد وجذب اليه ووجد عليه ثمراته يكثر عليه هذه الغرض اشكر ذا المعنى
 الذي تبارك عن الشيء اعرض وجلس واحتلس استلب ووض الرق وميضاً ومضاً
 له انا خفيفاً غير معترض في نواحي الغيبي والشيخ اشكر في هذا الفصل الى اول
 درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد الكسب
 بالارادة والرياضة وتتم ايد بتزايده استعداداً وتقبله لاحتوا في تسميته بالوقت قول الفيلسوف
 صلح مع الوقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكشفهما
 الوقت لا يتساويان لان الاول خزن على استطاء الوجدان والاخر اسف على فواته
 اشكر في ثمراته ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارياض فكما لمع
 شيئاً عاجز منه الى جانب القدس يتذكر من امره امره انفسية عاش في كادير
 الحق في كل شيء او غلى سائر سريراً واعن فيه وتوغل في الارض اي سائر فيها
 نابع ويوجد في بعض النسخ بالوجهين في ليتوغل وللمح اي العبرة بنظر حقيقة
 وعاجز عنه اي وجع فاشي عنه وعاجز به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجانب
 القدس اذا صار ملكة فهو مدخل قد يحصل في غير حالة الامر تياضل الذي لان معدداً
 لمحصله من قبل ولعله ان هذا الحد يستعمل عليه غواشيه ويزول عن سكونية

فيتنبه حليسه لاستيفانها من قراره فإذا طالت عليه الرياضة لم يستقر فاشبه
وهدي للتلبس فيه علوا واستعمله بعد السكينة الوقار واستقر في
نقدته أي فقد تعود انتصبا غير مطمئن وانتهى في الخوف وما يشبهه
أي استخفه والتلبس كذلك ليس هو كتمان الغيب والسبب فيما ذكره الشيخ
أن الأمور العظيمة إذا غافض لا نسان بجنة قد يستقره لكون النفس غافلة عن
هجومه غير متأهية له فينرم عنه دفعة فاذا توالى واستمر به الف آله نسان
زال عنه الاستغراق النفس قد تنأهب لتيقنه إذ هي متوقعة لعودته والعالم
يندكر من نفسه الاستغراق المذكور لا يستنكافه عن البرى بالكمال
فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبس فيه **الشارقة** ثم انه لتبلغ الرضا
مبلغا ينقلب له وفيه سكونية فوضي الحظوف مألوكا والوميض شهابا بيضا
وتحصل له معارف مستقرة كأنها محبة مستمرة وليمتنع فيها بيهجته فاذا انقلب
عنها انقلب حيران أسفا في بعض النسخ بدل قوله تنقلب له وقته سكونية
ينقلب له وقد سكينته يقال وقته فلان على الاميل ذو مرد سر سولا اليه فهو واقد
الحجم وقد طرأ آية الأولى الظهور والخطف الاستيلاء والشهاب شعلة ناساطعة
وشوا بايتا أي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا انه ثابتا ويحصل له معارفه
مستقرة أي مع الحق الأول أسفا في متلوهف والمعنى ظاهر **الشارقة**
ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارف قبل ظهوره
عليه كان وهو غايب حاضرا وهو طاعن مقيما تغلغل الماء في الشجر
تغللوا وطفن أي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يقل ظهوره ذلك
عليه فيراه حليسه حال الاتصال بجانب الجلال حاضرا عنده مقيما معد وهو
بالحقيقة غايب عنه طاعن الى غيره **الشارقة** ولعله الى هذا الحد انما يتبراه
هذه المعارف احيا نام يتدرج الى ان يكون له متى شاء في بعض النسخ يتسنى
له أي يفتح وينسحل عليه يقال سناه أي فتح وسقاه **الشارقة** ثم انه ليتقدّم
هذه الرتبة فلا يتوقف امره على مشتبه بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم
ملاحظة للاعتبار فينسخ له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ومحدد

حوله الغافلون بق عرج عرجاً اي ارتقى وعرج عنه وانعرج اي مال وانعطف
 فالتعرج عرج اما مبدا لغته في الارقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحرف واحتف حوله
 اي اطال به واستدار حوله والمعنى ظاهره فاذا عبرت الرياضة الى النيل صار سر امرأة
 مجلوة محاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها
 من اثر الحق وكان له بطر الى الحق واطر الى نفسه وكان بعد مردد اه يق در الدين
 وغيره انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عن الوصول
 المطلوب الذي هو اتصاله بالحق وانما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرأة مجلوة
 بالرياضة محاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذات الحقيقية وابتهم بنفسه
 لما بها من اثر الحق بالارادة فيمثل فيه اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهم
 به ونظر الى ذاته المبتهم به بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين اشارة
 ثوانه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث
 هو لاحظه لامن حيث هي تزيينا وهذا لك الحق الوصول هذه آخر درجات السلوك
 الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليهما درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند
 المحر والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام ينزل التردد المذكور في
 الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة
 عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظته
 لامن حيث هي زينها وينانه ان الاخط من حيث هو لاحظها اذ اخط كونه لاحظا
 فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان
 هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق مترتبة حصلت لها منه
 فهو متبهم بالنفس لا يتهاجر بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس توجه
 النفس فاذن هو تأثرة متوجهة الى النفس وتأثرة متوجهة الى الحق ولذلك
 حكم عليه بالتردد واما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث
 المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة الترجمة فقط ففي ملاحظة النفس المجازة او بال
 ولذلك حكم هذا الوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان يذكر الوجه
 في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط

ومنتهى واذ كانت المفارقة من المبدأ والمرو على الوسط ولو وصول الى الانتهاء لا
 دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء او وسط وانتهاء ووسط للجميع تسعة فالتسعة
 او بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي
 فيها اول الاتصال المستقر بالوقت ويمكنه بحيث يحصل في غير الارتياض واستقراره
 بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بدلية السلوك والثلاثة التي بعدها
 التي ذكر فيها الزيادة كال اتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكونية وتمكن وذلك
 بحيث يلتبس اثر الحصول باثر الاصول واستقراره بحيث يحصل منه ثناء مشتملة
 على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشي
 واستقراره مع عدم الرياضة وثبوتة مع عدم ملاخطة النفس مشتملة على مراتب المتى
تدبير الالتفات الى ما يميزه عنه شغل ولا اعتداد بما هو ملوغم من النفوس عجز
 والتميز بنية الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تبه والاقبال بالاسبه
 على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك واستقرى درجته الوصول المراد
 ان يثبت على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه متبدا بالزهد الذي
 هو تفرغ عما يشغل عن الحق وذكر ايجام انه شاغل فقال الالتفات الى ما يتفرغ عنه
 يعني ما هو الحق شغل فلا الزهد مؤد الى ما يجتزعه عنه ثم عقب بالعبادة التي هي
 تطهير النفس لا مارة للنفس المطبقة نقيض المطبقة عوارفها وذكر انه ايضا
 عجز فقال ولا اعتداد بما هو ملوغم من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطهرها عجز فاذا
 العبادة ايضا مؤدية الى ما يجتزعه عنه ثم عقبه بأخرد درجات السلوك
 المشتملة الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتفهم التنبيه على نقصان
 ما قبلها وذكر ان الالتماس بما يحصل للذات المبتغى من حيث هو لذلك وان كان ذلك
 الخاص هو الحق نفسه تبه وجرة فانه يقتضى تردد احدى جانب الى جانب يقابله وقد استقر
 بذلك الالتماس عجز فقال والتميز بنية الذات من حيث هي الذات وان كان
 بالحق تبه فاذا ان الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا متأد الى ما يجتزعه عنه
 بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال
 بالكتابة الى الحق خلاص وهناك ايضا ظهر معنى قولهم المخلصون على خطر عظيم

انما رتبة العرفان مبتدى من تفريق ونقص وتزك ورفض فمعنى في جميع هو جمع
 صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف أقول قد جمع
 الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل وأقول في تقريره انه مشهور بين
 اهل المذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين منقية وتقوية الاول سلب والثاني
 ايجاب واما بعين عن التحلية بالتذكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التذكية
 فهي التي مر ذكرها وقدرتها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونقص وترك
 وترفض والتفريق صلاغة في الذوق وهي فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على
 الآخر ومنه فرق الشعر والنقص تحريك شئ ليفصل عنه شيئاً مستحقراً بالقياس اليه
 كالغبار عن الثوب والتركة تحلية وانقطاع شئ عن شئ والرفض ترك مع احوال
 وعدم مبالاة فالعرفان مبتدى من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله
 عن الحق باعيانها ثم نقص لا تأثر ذاك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن
 ذاته تكمیلها بالتجرد عن سوى الحق والانتقال ثم ترك لتزكى الكمال
 لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهي درجات والتذكية واجبة لتخاسب
 فسيورده الشيخ ذكر درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه وانفصل
 بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدرات وكل علم مستغرقاً
 في علمه الذي لا يقرب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي
 ان يأتي عنها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايقض من
 لدنه صادر الحق ثم بصره الذي به يصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل ^{علمه}
 الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حراً متخلاً باخلاق الله تعالى بالحقيقة
 وهذا معنى قوله العرفان بمعنى في جميع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد
 بيان كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة ومتحدة بالقياس الى
 مبدأها فان علمه الذي هو بعينه قدرته الذاتية وهو بعينه ارادته وكذلك سائر
 وادلا وجود ذاتها لغيره فلا صفات متغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات
 بل الكل شئ واحد منهما كما قال عز من قائل انما الله له واحد فهو لا شئ غيره وهذا
 معنى قوله ثلثة الى الواحد وهناك لا يبقى وصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلول ^ك

ولا عارف ولا معروف ومقام الوقوف ومن اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد
العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقط فاما ضمنية الوصول وهذا لا يست
اقل من درجات ما قبله اثرنا فيها الاختصاصات فما لا يفهمها الحديث ولا بشرحها العبارة
ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب يتعمقها فليستدبر الى ان يصير من هذا
المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين الى العيون دون السامعين للاشهر
العرفان حال للعارف بالقيام الى المعروف في الاحتمال غير المعروف ان كان غرضه
من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين كانه يريد معرفتي شيئا آخر غير
وهذا حال المبتدئ برتبة ذاته وان كان بالحق واقفا من معرفتي الحق وقابض ذاته
فهو غايب لاحتمال عن العرفان الذي هو حاله فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده
بل يجد المعروف فقط وهو الخاطئ في الوصول الى معظمة وهذا في درجات
هو درجات التخلية بالامور الوجودية التي هي المغوت الالهية وهي ليست باقل
من درجات ما قبله اعني الدرجات الشريفة من الامور الخلقية التي هي الى الاوصاف
العدمية وذلك لان الالهيات محبب غير متناهية والخلقيات محببها بتناهيته
والله الشير في قوله غروب لمركان الجرميات والكلمات ربي لقد البحر قبل ان تنفذ
الجمادات ربي الاية فالامر تقاء في تلك الدرجات سلوك الله تعالى وفي هذه سلوك
والله تعالى وينتهي السلوك بالفساد في التوحيد واعلم ان العبادرة عن هذه
الدرجات غير ممكنة لان العبارات من نوعية المعاني التي يتصورها اهل اللغات
فهم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفهمونها تعليمها وتعلمها اما التي لا يصل اليها الاعمال
عن ذاتة فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضح لها القاد فضلا عن ان
عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا يدرك بالاشهاد والمؤمنات لا يدرك
بالتحليلات والتحليلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنا ان يحاين
بعيد اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد
في الوصول للمية بالعيان دون ان يجلبه بالبرهان هذا بيان ما ذكره الشيخ في
استثنى الخيال في قوله لا يكشف عن المقال غير الخيال لما سنبين في الفوط العاشر
وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القديسي فقد تم لهم

لخيالهم من محاكاة بعيدة جداً **تنبية** العارف ههنا لبس بتمام
 محل الصغائر من تباينه مثل ما يجمل الكبير وييسر من الخامل مثل ما ييسر من
 البينة وكيف لا ههنا وهو فزحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه وكيف لا
 ليستو والجميع عنده سوايسته اهل الرحمة قد شعوا اياها طول لما قد سرع
 عن ذكر درجات العارف في شجرة في بيان اخلاقهم وحوالهم يتجلى رجل ههنا سر
 اى طليق الوجه طيب ولباس اى كثير التبسيم والبيضة المشهور ويقابل الخامل من
 سوايسته على وزن ثمانية اى اشباكه وهى قربة الاستقاق من لفظ سق و
 فواعلة او ما يشبهها وليس على قيا من ومعنى الفصل ظاهر وهذا هو **الوصف** **الوصف**
 العامة وتسمية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يستحق بالرضا وهو خلوصه يبقى لصاحبه
 انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا خزن من فوات شيء واليه اشكر عز وجل من تاكل
 ورضوان كمن الله اكبر ومنه يتبين تأويل قولهم غارت الجنة ملك اسمه رضوان
تنبيه العارف له احوال لا يحتمل فيها الخمس من الخفيف فضلاً عن سائر المتناول
 الحاجة وهى فى اوقات انزعاجه يشير الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة
 سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما تشغل بالحق عن كل شيء واما سعة الخاتمين
 لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو ههنا خلق الله بهجته
 الخمس الصوت الخفى وحفيف القرس دوى جريد وكذلك خفيف جناح الطائر و
 خلقه جذبه وانزعجه وخلجه ايضا شغله وانزعجه فانزعج اى قلعة من مكانه فانقام
 وتاح له اى قدر وفى رواية باح اى ظهر يتجلى باح لبسة اى اظهره والمعنى ان العارف
 احوالاً لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء **اضعف**
 ما يحتمس به فضلاً عما فوقه وذلك الاحوال يكون فى اوقات توجهه لبسة الى الحق اذا
 ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قدر له حجاب اما من جهة
 تنفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده او من جهة حركة سره كما ان يتايل فى فكه
 فيعرض له الا لتفات الى شئ غير الحق بالجملة لا يتم بسبب احلاما تعين وصوله
 بالحق بل يبقى منتظراً متحيراً او فيغلب عليه بسبب ذلك السام من كل واحد
 غلب الحق والملافة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئاً مما وصفناه اما عند الوصول

الوصول والاظهار فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احدا لا من احدها
ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما
لقصورها واما لشدة الاشتغال وحده يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل
ما يراد عليه فلا يحسن المشاغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث تفى الامر بين
معا فلا ميل بالامور الخارجية لانه لا يكون شاعلة اياه عن الحق واما عند الاظهار
فلانه يكون حرا هشا الخلق بهجته فيلقى ما يراد عليه مع انبساط وبشاشة
تنبيه العارفين لا يعنيه التمسس والتجسس ولا يستهويه الغضب
عند مشاهدة المنكر كما يعتر به الرحمة فانه مستبصر بستر الله في القدر فاذا امر
بالمعروف او برقى ناصح ولا يعنف معترضا اذا جسم المعروف فربما غار عليه
من غير اهله ولا يعنيه اى لايته وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه
والتجسس التخص والتسسست من الشئ اى تخبرت خبره واشهره الشيطان
وغيره اى استقامه وغيره اى نسبة الى العارفين جسم اى عظم وفار الرجل
على اهله بغار غيره ومعناه ان العارفين لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه
مقا بلا على شانه عارفا عن غيره غير متتبع لغيره احد ولا يتجسس الا فار عن
خائف او غايب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يقربه الرحمة وذلك
لوقوفه على سر القدر ولذا امر بالمعروف و امر برقى ناصح ولا يعنف معترضا
لولد ذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما غار عليه
من غير اهله والفاجل السامح قال في تفسيره واذا عظم المعروف غير اهله فربما
اعتراه الغيرة منكم الحسد وهو غير مطابق للمتن العارفين شجاع وكيف ولا
وهو مجرل عن تعبه الموت وجود وكيف لا وهو مجرل عن محبة الباطل وصفاح
وكيف لا ونفسه اكبر من ان يخرجها زلة بشر وبسأ للاخفاء وكيف لا وذكره
مشغول بالحق واقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف
ضرر لا يجب كفه والا قل يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال
وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجود بان والثاني يكون اما مع القدرة
على الاضرار وهو الصغى والعفو واما لا مع القدرة وهو نسب ان الاحقاد

الاحقاد وهما عدميان والعارون موهوب بالجميع حكما ذكره الشيخ وذكره الله
 العارون قد يختلفون في المصمم حسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف
 عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارون القشت والترف بل ربما اثر القشت
 وكذلك ربما يغتصق عند العارون والعطر بل ربما اثر السفلى وذلك عند ما يكون
 الهاجس بباله استغفار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واجب من كل جنس
 عقلية وكفى الجراح والسقم وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة
 فهو يرتاد البهائم في كل شئ لانه منزلة خطوة هي العناية الاولى واقرب الى ان يكون
 من قبيل ما عكفت عليه جهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف
 بحسب وقتين يقفشف الرجل اذا لوحته الشمس والعقر فتغير واصابه نشف
 والمتشف لذى يتبلغ بالقوت وبالرقع واترفته النعمة اى اعنته وهو ثقل
 بغير الثقل يغير متطيب واصغى اليه اى مال وعظيمة كل شئ اكرمه وعظيمة
 البحر دثرة والمخارج النقصان والسقط ردى المتاع اوارتاد اى طلب مع اختلاف
 في بحى وذهاب اليها والبهائم الحسن والمنزلة البضيلة وخطت المرأة عند الزوج
 خطوة بالضم والكسرى قربا ومنزلة وعكفت عليه اى اقبل عليه صواظيا والمعنى ظاهر
 وفي قوله لانه منزلة خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكفت
 عليه جهواه وجها من السبب بميل العارفين اليها احدهما فضل العناية والثانية
 مناسبتها للاموال القدسية والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه تغفل عن كل شئ
 فهو حاكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف خلل ما يعقله
 ولم يجترح بخطيئة اى لم يعقل التكليف اجترح اى اكتسب والمراد ان العارف
 ربما يذلل في حال اتصاله بعالم القدس من هذا العالم لم تغفل عن كل ما في هذا العالم
 وصدر عنه اخلاق بالتكاليف الشرعية فهو لا يصيب بذلك مما تأملا لانه في حكم
 من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت يعقله
 ذلك او بمن يتأثر بتركه ان التكليف ان لم يعقل التكليف كالتأمين والاعاذين
 والعصيان الذين هم في حكم المتكفين اشارة الى جناب الحق عن ان يكون شريعة
 لكل وارها ويطلع عليه الاوامر بعون واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضخمة

المغفل وعبرة بالحصل من سمعه فاستقام عنه فليتهم نفسه لعالمها لا شاسبه وكل
ميسر لمخلوقه الشريعة مورد الشكارية واشتراك من اي تقبض تقبض المدفوع
ولم ير ذكر قلة عدل والواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبيل تكرار الجوع من الغنى المذكور
فهذه النمط هو جهلهم بنفائذ الناس على ما جهرلوا الى ان هذا النوع من الكمال
ليس ما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى حوهر مناسب ليس النمط

النمط العاشر في اسرار الايات

يريد ان يبين في هذه النمط الوجه في صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت البسيط
التمكن من الافعال الشكافة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن كادولياء بل الوجه في
الغرائب مطلقة في هذا العالم على سبيل الاحمال اذا بلغك ان عارف فامسك عن القوت
المزودة غير معاد فاسمى بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة
يقال من ثرات ما له اي ما نقصت وانزعت الشئ انتقص ومنه الضرورية وانما وجه
قوة العارف يكون منقوصا لا يتياضه على قلة اللوثة وقلته مرغبتة في المشقة
للحسية الطبيعية حسن العضو ومنه قوتهم ملكة فاسمى وبق اذا استقلت
فاسمى اي سؤل الفاظك وارفق تغيبه تذكرات القوى الطبيعية التي فيها
اذا استغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انخفضت النار المحمودة
قليلة التحلل غنية عن البدل وربما انقطع عن ما حبوا الغذاء مدة طويلة
وانقطع مثله في غير حالته بل عظم قدرته هلاك وهو مع ذلك محفوظ للحياة
الاصساك عن القوت قد يعرض لسبب عوارض غريبة لها ما بدنية كالامراض الحادة
واقا نفسا بدنية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الاصساك عن القوت مع العوارض
الغريبة ليست بمنته بل هو مجرد ولذلك نبت الشئ على وجوده بسبب هذين
العارضين في فصلين اذالة للاستبعاد واشتار الى وجود سببه في الموضع المطلوب
ففي فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الاصساك عن القوت التي يكون بسبب الامراض
الحادة وبين غير فرق وهوان القوى الطبيعية هما واجدة لما يتغذى بها اعني
الموادية وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذا كان هذا الاصساك
لا يدل على مكان الاصساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة

ليس الا انتفاع بالحكم باقتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو
 حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بما ذكر فيه تشبيه اليسر قد
 بان ان الهيات السابقة قد تعبط منها هيات الى قوى بدنية كما قد تضعد
 من الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف
 لا وانت يعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وسداد الهضم والعجز
 عن افعال طبيعية كانت متواترة به في هذا الفصل على الامساك عن القوت
 الكائن العوارض النفسانية واشتار بقوله اليس قد بان الى ما ذكره في
 الفط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد يفعل عن هيات
 تعرض لها حبه والا اذا راخت النفس المضمنة قوى البدن انجذبت خلف
 النفس في مما كماله تنزعج اليها احتيج اليها ولم يحتمل فاذا اشتد الجذب اشتد
 الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فزعت الافعال الطبيعية المنسوبة
 الى قوى النفس البناية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف
 لا والعرض المحادة لا يعرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع
 ذلك ففي اصناف العرض مضادة مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب
 المذكور فللعارفين ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة عامرين
 فقد ان تحليل مثل سوء المزاج الحار وقد ان المرض المضاد للقوة وله معتبر ثالث وهو
 السكون البدني من حرركات البدن وذلك نعم المرجح فالعارف اولى بخفاظ قوته
 فليس ما يحكى لك من ذلك بما ذهب الطبيعة به السبب في كون العرف مقتضيا
 للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع
 القوى الجسمانية اياها المستلزم لترهاقها عليها التي منها الهضم والشهوة والنقدية
 وما يتعلق بها وانما قاليس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه
 وبين الامساك اللغوي لان الخريف والعرفان نفسانيان والاعتراف يكون احدهما
 مقتضيا للاعتراف يتجوز كون الاول الى النفسانية سببا له اما المرضي فمخالف لهما
 للسبب الذي ذكرناه وهي وجدان المادة التي يتصرف الخاذية فيها والتشيع بين
 ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامر

يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات
 البدنية بسبب الحرارة الغريزية المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يمكن
 لسد بديل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى
 الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما
 يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان
 وتغذي الحرارة الغريزية ههنا كما كانت القوى اقل كانت الحاجة الى ما يحفظها
 اشد والعرفان يختص بما يقتضيه ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني
 الذي يقتضيه تلك القوى البدنية افعليها عند مشايقتها للنفس فاذن العرفان
 بانقضاء الامساك اول من المرض وقد ظهر عند ذلك جوارز اختصاصها بالخاف الامساك
 عن الغذاء مدة لا يعيش غير عند امتلاك المدة المشاكلة اذ بلغ ان عارفا اطلق
 بقوته فعلا او تحريك او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الا استنكارا
 فقد تجل الى سببه سبيلا في اعتباره مذهب الطبيعة اقول هذه خاصية اخرى للعارفين
 قد ادعى مكافأ في هذا الفصل ويحجى بيانه في فصل بعده تنبيهه قد يكون الانسا
 وهو على اعتدال من احواله من المنة محصور المشي فيما ينصرف فيه ويحركه ثم يعرض
 لنفسه هيئة فما يخط قوتها عن ذلك المشي حتى تعجز عن عشرها كان مشيها فيه
 كما يعرض له عند خوف او خزن او يعرض لنفسه هيئة فيتضا عاف منتهى منته حتى
 ليشغل به بكنية قوته كما يعرض له في الغضب والمنا منته وكما يعرض له عند الانشاء
 المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب له لو عنت للعارف هزة كما يعين
 عند الفرح واولت القوى التي له سلاله او غشبة غرة كما يعيش عند المنا منته
 فاشتعلت قواه حمية فكان ذلك اعظم واجب مما يكون عند طرب او غضب وكيف
 لا وذلك بقدر الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة المتنة القوة ولا يسترسا لا انبعاث
 والانشاء السكر وعن اعراض والهزة النشاط ولا يرتاح واوليته اي اعطيته بقا
 اولية معروف والسلاطة القهرا علم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني
 فالعوارض المقتضية لا تقباض الروح وحركة الى الحزن والحزن يقتضي الخطا القوة
 والمقتضية لحركة الى خارج كالغضب والمنا تنة او لا تنبساطه انبساطا غير مفرط

كما لفرح المطرب ولا امتناع المعتدل بقى قنطرة يادها وانما قيد لا نشاء بالا اعتدال
 لان السكر المفرط يوهن القوة لا يضر بالدماء ولا روح الدما غنية ثم لما كان فرح العا
 ببهجة الحق اعظم من فرح بجمه غيرها وكانت الحالة التي يعرض له ويخرج كغيره
 اغترار بالحق والحمية الالهية استند مما يكون لغيره كانت اقتداء على حركة لا يقدر غيره
 عليها او لم يكتا ومن ذلك تبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام ط الله ما تلعت
 خبر بقوة حسنة ميتة ولكن قلعتا بقوة ربانية اشارة اذ بلغك ان عارضا
 حدثت عن غيب واصاب متقد ما ما ببشيرة ونذير مفيد ولا يتعسر عليك الايمان
 به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة اقول هذه خاصية اخرى اشرف
 من المذكورة في افعالها في هذا الفصل ويتبين سببها في ستة عشر فصلا بعد
 اثبات التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان ينال من العيب نبلا
 ما في حال المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك السيل في حال اليقظة الا ما كان الى
 زواله سبيل ولا يرتفع عما كان اما التجربة فالتماس مع والتعارف بشهادته به وليس
 احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهممة القديق اللهم لان يكون
 احد من فاسد المزاج فاقوى التحيل والتذكر اما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات
 يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكرت الا لسان قد يطلع على الغيب
 حال النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد اما اطلاعه على
 الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة يثبت با مرئين احدهما باعتبار
 حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التماس مع والثاني باعتبار حصوله للناس نفسه وهو
 التعارف وجعل المانع من الاطلاع اليومي مناسد المزاج وقصور التحيل والتذكر
 لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكر وفي كونه
 مطابقا للصورة المتخيلة في المبادئ المفارقة الى نوال الموانع المزاجية واما القياس
 فعلى ما يحى بيانه فبينه قد علمت فيما سلف من الجزئيات منقوشة في العالم
 العقلي فتشأ على وجه كلي ثم قد شبهت لان الاحلام السماوية لها نفوس ذات ادراكا
 جرمية والمرادات جزئية بعيدة عن رأى جوفى كما ما نراها عن تصور الوازيم الجزئية
 كما في الكبريتية من الكاينات عنفا في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر

مستورا على الراسمين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها
كل مبادى نفوسنا ناطقة غير منطوقة في موادها بل لها معها علاقة كما لنفوسهم ابدنا
وانها يبال تلك العلاقة كما لا محاصرا للاجسام السماوية زيادة معنى تظاهرها
جزءا واخر كل في مجتمعه لك ما ينزهه عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة
كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة شاعرة بالوقت والنقشان معا
القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالته لغومه ويقظة
مبنى على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات مرتسمة في المبادى العالمية
قبل كونها والثانية ان للفصل الانسانية ان يولسهم بما هو مرتسم فيها والمقدم
الاول قد ثبت فيها مر والغير اعادها في هذا الفصل فقوله وقد علمت فيما سلف
الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي شاعرة الى ارتسام الجزئيات
على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم
الغضري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطوقة في موادها ومن كونها
ذوات ادراكات جزئية هي عبادى تحريكها الى ما تنفر من كون العالم بالعلة والملزوم
غير منفك من العالم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على حمى ارتسام الكائنات
الجزئية باسرها التي هي محركات الحركات الفكرية ولو ازمها في النفوس الفكرية الا
ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة في شئ والجزئيات الحسية مرتسمة
في شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح من
من النظر الى قولهم انهم رأوا جزئيا في آخر كلى الى الرأى الخاص به المخالف لرأى
المشائين وهما ثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات الافلاك
فانه قال بارتسامها معا في شئ واحد وهذا الكلام قضية شرعية ولقطة كان
قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كما لا متعلق به
وحقا خبرها وقوله صاير الاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالى القضية ومعرفة
ان ارتسام الجزئيات في المبادى على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة
يكون اتم وذلك لتظاهرها بين عندهما احدهما كلى والاخر جزئى فانها قد استلزموا
النتيجة كما في الذهن الانساني ولقطة مستور يورد في بعض النسخ بالرفع على انه

ضفة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير
 للمفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستسار هو الحكم بوجود
 تلك النفوس الذي ذكرها الشيخ في مواضع انه سرها النظر المؤدى الى ذلك الحكم
 قوله ان لها بعد العقول المفارقة ونفوسا طقة يدل من قول ما يلوح واما
 جعل هذا المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة المنشائية بين حكمة مجتبية صفة
 وهذا ومثلها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشقة
 عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تدابيرها من اشار
 الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجمع لك ما بينهما عليه الى قوله شاعرة بالقوت الى
 الحاصل من راي المشائين وبقوله والنفوس معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض
 النسخ او النفسان معا وهو ظاهر اى وفي العالم النفساني اما نقس واحد على
 هيئة جزئية بحسب الراي الاول والنفسان معا بحسب الراي الثاني انشأ مرة
 والنفسان ان يلتقي ذلك العالم بحسب الاستعداد ونزول الحاييل قد علمت
 ذلك فلا يستمكن ان يكون بعض الغيب منتقشين فيما من عالمه ولا زيل لك
 استبصارا وهذا الفصل يشتمل على تقدير المقدمة الثانية التي اشار اليها في الفصل
 السابق وتدل جعل ارتسام العبد في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي
 هو حصول الاستعداد وعدى هو نزول الحاييل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الرسولين
 والفعل الصادق عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابلية فاذن
 ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن
 هذين الشرطين ليستدعى تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة
 فصول بالقوى النفسانية متجاذبة متسارعة فاذا هاجر الغضب شغل النفس عن
 الشهوة وبالعكس فاذا انخدب الحس الباطن الى الحس الظاهر مال العقل اليه فانبت دون
 حركة الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى التمتع وعرض ايضا شئ آخر وهو ان النفس ايضا
 ينجذب الى جهة الحركة القوية فيتعلى عن انغالها التي لها بالاستعداد واذا استمكن
 النفس من ضبط الحس الباطن بحسب تصريفها صارت الحواس الظاهرة ايضا وامورا
 عنها الى النفس ما يعتد به للوع في احد الفصول السابق منبهي على مقدمات منها ما ذكره في م

فهذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افعالها يمنعها عن الاشتغال بغير
تلك الا فاعيل وهو المراد من قوله قوى النفس لا لسانية متجاذبة متساذعة ومثيل
بالشهوة والغضب غير بالحس الباطن والظاهر لما كان تعلّق المطلوب بالمثال الا حرم
الترغيب عادة لتذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله
فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر مال العقل اليه اى جعل له الا يجذب الفكر
الذى هو آلة العقل في حركته العقلية تمشيلا للعقل نحو الظاهر منبئاً منقطعاً دون
تلك الحركة المفترقة الى الآلة وفي بعض النسخ اصل العقل اى اصل في سلوك سبيله
بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شئ آخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر
واستعمالها الفكر فيما يذكره فهو تخليتها عن افعالها الخاصة بعينه العقل ثم ذكر
احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال
اذا استمكنّت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس الظاهرة
ضعفت يقال حار الحس والرجل اذا ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حاد
اى تحيرت والباقي ظاهر الحس المشترك هو لوح النفس لذى اذا تمكّن
منه وصار النقش في حكم المشاهدة وربما كمال الناقل الحسى عن الحس وبقيت
صورته هيئية في الحس المشترك فبقى في حكم المشاهدة دون المتوهم واليخضر ذكر
ما قيل لك في امر القطر النازل خطاً مستقيماً وانتفاش النقطة الجوّالة محيط دائرة
فاذا امتثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في
ابتداء حال الارتسام فيها من الحسوس الخارج او بقاءها مع بقاء الحسوس او ثباتها
بعد ذوال الحسوس او وقوعها فيه لا من قبيل الحسوس ان امكن هذه
مقدمة اخرى وهى تذكر ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرئى
فيه يكون مشاهداً مادام مرتسماً فيه والارتمام سبب الاحالة اما من خارج
واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر
للنازل في النّيال عن مشاهدته في المكان الاول فبقى تارة مع بقاء سبب كبقاء
صورته المشقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته في مكان الثانى وتارة مع زوال
السبب كبقاء صورته الكانية في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه

الثاني وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود فاذن مشاهدة القطر النازل خطأ لا يتم الا بها واما الارتياب الذي يكون من سبب داخل فحتماً يرجع الى ما يدل على وجوده كما سيأتي ولذلك لم يحجم الشيخ في هذا الفصل بوجوده * قد يشاهد قوم من المرضى والمرورين صورة المحسوسة ظاهرة كحاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتفاكها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتفش ايضا من الصور الحاضرة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا ينتفش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريباً مما يجزم بين المراتب المتعاقبة * يريد اقامة الدلالة على وجود الارتياب الحياتي من السبب الداخل وتقريبه ان الصور التي يشاهده المتبرسمون من المرضى مثلاً والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى من يعيد في الاصحاء ليست بعد ومرة لان المعروف لا يشاهده ولا بوجوده في الخارج ولا يشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من تشاكلها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأديت الحواس المظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني التخييلة المتصورة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة التخييلة القابلة لها بربها ان الى الحس المشترك على ما سيأتي واذ اثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتفش من الصور الحاضرة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان التخييلة اذا اخذت في المتصور فيها ارتسام ما يتعلق بغيره فاذ لك به من الصور في الحس المشترك كما كانت فهي ايضا ينتفش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اي ينتفش ما يتعلق بالخيال والرهيم من تلك الصور ولوحها فيها عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا نسبة تعاكس الصور في المراتب المتعاقبة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويزاً مشأهدة ما لا يكون مرجوة في الخارج سفسطة معارض بمثلها فان انك كما مشأهدة المرضي لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثمرات الصالحين عن هذا الانتفاك شأنه حلال حتى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كما انه ينبغي عن الخيال

ويغصبه منه غصبا وعقلى باطن او وهمي يظن يصط التخييل عن الاعمال متصورا
فيه بما يعينه فيشغل بكلامه عن له عن التسليم على الحس المشترك فلا يمكن من النقش
فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لامتنعة وذا سكن احد الشاغلين بقي
ثنا غل احد فرما عجز عن الغبط فيسلط التخييل عن الحس المشترك من السبب
الباطن بحيث ان يدوم ما دام الراسع والمرسم موجودين كولا ما نغم يمنعهما
عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك ما يغا فذبه الشيخ في هذا الفصل
على المانغ وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانغ الحسي فانه
يشغل الحس المشترك بما ير دعليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب
الباطني فكأنه يبتز عن التخييل جزاى ليس له عنه سليبا ويعصبه
غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في السائر الحيوان
فانما اذا اخذ في النظر في غير الصور المحسوسة اجم التفكر والتخييل على الحركة
فيما يطلبانه ويشغله عن التعرف والحس المشترك فهما يضبطان الفكر والتخييل والاعمال هو العمل
مع اضطرار المتصور فيه بعينها من الامور العقلية او الموهمة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما
سيا في ترتيبها الساعا لآخر عن الضبط فرجع التخييل لفعله وارج الصور الحس المشترك مشاهدا
واعترض الفاضل الشارح بات الصغائر ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة
من غير تشوش يمكن ان يقبل الحس المشترك لصنفين من الصور وان لم يمكن استحالة
ان يكون الخيال الصغير من الدماغ محلا للاسباح العظيمة مد نوع بما تور بها ذكره في
فصل مفرد وهوان التقاء النفس الى احد الجانبين يمنعهما عن الالتفات الى الجانب
الاخر **بشارة** النوم شاغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس
من الاصل بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهزمة للغذاء المتصرفة فيه
الطائلة للراحة عن الحركات الاخرى بخذا باقدد للت عليه فانها ان استبدت بأعمال
نفسها واشغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على شهوت عليه فيكون من الصواب
الطبيعي ان يكون للنفس الجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم انشبه
بالمرض منه بالنعمة فاذا كان كذلك كانت القوى التخييلية الباطنة قوته السلطيات
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النفوس التخييلة مشاهدا فتم في المنام

احوال في حكم المشاهدة - يريد ان يذكر الامور التي ليسكن فيها احد الشاغلين المذكورين
او كما هو بدا بالنوم فان سكن الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر عنى عن
الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثر يا وذلك لان الطيقه في حال النوم
مشتغلة في اكثر الاحوال بالنصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر
الحركات المقضية الالهية فيجذب النفس اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم
ينجذب اليها بل اخذت به في شاكلها لشاغلها الطبيعة على ما مر فاشتغلت
عن تدبير الغذاء فاحتل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي يجذب بالطبع
نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان
بسبب احتياجه الى تدبير البدن كاعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس
في المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح
امور الاعضاء والنفس في المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة
في تدبير البدن ولا يفرغ لفعولها الا صرا لا بعد عود الصحة فاذا الشاغلان
في النوم سلكا كان وتبقى المتخيلة في النوم قوية السلطان والحس المشترك عجز
عن المقبول فلوحث الصور مشاهدة ولهذا قلنا يغلب النوم عجز رؤيا المتناوذة واذا
استولى على الاعضاء الرئيسية مرض يجذب النفس كل الانجذاب الى جهة المرض و
تشغلوها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح
الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين - معناه لا ظاهراً و
هذه الحالة اقل وجوداً لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود
ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكناً قفيمه اذ كلما كانت النفس اقوى
كانت انفعالها عن المحاذيات قل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت
بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كانت
اشتغالها بالشواغل قل وجوباً وكان بفضل منها الجانب الآخر فضلة اكثر واذا
كانت شديداً القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت متواضعة كان يحفظها
عن مضادات الرياضة وتصرفها في سببها اقوى - لما فرغ من اثبات امر تسام
الصورة في الحس المشترك من السبب لباطن وما كان كيفية امر تسامها في حالتي النوم

واليقظة ارادات ينتقل الى بيان كيفية ارفسها من السبب المؤثر والسبب السبيل الى النفس
نقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية النفس وهي انه كلما كانت النفس قوية
لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت القوية والضعف
من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير
متناهية قوله انه كلما كانت النفس قوى قوة كانت افعالها عن الحركات
اقل وفي بعض النسخ كان افعالها عن المحاذيات اقل وهذه النسبة اقرب الى الصواب
وكان الاولى تصحيحها اما على الرواية الاولى فبيان ان المتخيلة انما ينتقل عن
الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط الى ما لا يناسبها توسط ما يناسبها بالمحركات
لا غير وافعال النفس عن محركات المتخيلة لتشغلها عن الافعال الخاصة بها فذكر
لتشبيها النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان افعالها عن الحركات قليلا
بحيث لا يعارضه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها ل كلا الفعلين
اشد واما على الرواية الثانية فعند ان النفس كلما كانت اقوى كان افعالها
عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كانت بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كانت افعالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان
بفضل منها لذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مرتاحة كان تحفظها عن
مضاميات الرضاينة اعجز انزها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها
ايما يقرها اليه اقوى تقويه واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل
اقل لم يجعل ان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس
فانه تفتش فيها فتش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانقش في الحس المشترك
وهذا في حال النعم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخييل قديره
المرض وقد يوهن كثرة الحركة لتخلل الروح الذي هو الله فيسرع الى سكون ما وفراغ
فينجذب الى النفس الى الجانب الا على بسيرة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه
ونقاء ايضا وذلك اما التنبيه من هذا الطامى وحركة التخيل بعد استراحتة
ووعنه فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس المنطقية له طبعاً فانه

من معاوى النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخييل حال تخرج النفس
 الشواغل عنها النقش في لوح الحس المشترك * تكون النفس فلتات اى مرض تجد ها
 النفس فهاه وسام اى جرى والتخرج التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا
 قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعام القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال
 التخييل فيرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلى وتتأدى اثره الى التخييل فتصير التخييل
 في الحس المشترك صور آخر به مناسبة لذلك المرتسم العقلى وهذا كما يكون فى احد الحكايتين
 احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخييل فان التخييل يوهنه
 اما المرض واما التحلل آتة اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة
 الفكرية واذا وهن التخييل سكن قفزع النفس عنه ويتصل بعام القدس بسهرولة
 فان ورد النفس سائح غيبى فحرك التخييل اليه بسبب حال امرين احدهما يعود الى التخييل
 وهوانه اذا استراح فزال كلاله وكان الورد امر اخر بيا مبنيًا ينفيه له لكونه بالطبع
 سريع الذنبه لأمور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهوان النفس ليستعمل التخييل
 بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا اقتنه التخييل وكانت الشواغل متباعدة
 بسبب النوم والمرضا انتقش منه في لوح الحس المشترك اشعاره واذا كانت النفس
 قوية الجوهريته للجانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها مثل هذه الخس واستمراره في
 حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوق هذا وربما استولى الاثر فاشرق في
 الخيال شرافا واضحا واغضب الخيال لوح الحس المشترك الى حجة فترسم ما انتقش
 فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعل النورهم
 فى المرضى والمرويين وهذا الى واذا فعل هذا اصار الاثر مشا هذا منظورا
 او هنا او غير ذلك وربما يمكن مثالا موقر الحسية او كلاما محصل النظم وربما
 كان فى اجل الاحوال الرتبة * مثال الاثر النازل الى الذكر الوقت هذا قول
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان روح القدس نقت فى روى كذا وكذا ومثال استيلاء
 الاثر والاشراق فى الخيال والارنسام الواضح فى الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء
 عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واسقام كلامهم وانما يعقل مثل هذا الفعل
 فى المرضى والمرويين لوهم الفاسد وتخييلهم المخوف الضعيف ويعقله في

الاولياء ولاحياء نفوسهم القدسية الشريفة القوية هذا اول واحق بالوجود
 من ذلك وهذا الارستام يكون مختلفا في الضعف والشدة فانه ما يكون بمشاهدة
 وجهه وحجاب فقط ومنه ما يكون بمشاهدة مثال صور الهيعة او استماع كلام
 يحصل النظم ومنه ما يكون في احل احوال الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه
 الله الكريم واستماع كلام من غير واسطة **فليدرك** ان القوة التخيلية جبلت محكية
 كل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة النقل من الشئ الى شئها اول
 ضده وبالجمل الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب جزئية لا محالة فان لم يحصلها
 نحن باعيانها ولولم يكن هذه القوة على هذه الجبله لم يكن لنا ما يستعين به
 في انتقالات الفكر مستنجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور
 منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة من عجها كل سائر الى هذا الانتقال او ضبط
 وهذا الضبط اما لقوة معارضة النفس ولشدة جلاء الصور المنتقشة فيها حتى
 يكون قبولها شديدا لوضوح تمثيل ذلك صايرف عن التلذذ والتردد
 وضابط التخيل في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك كما كانت
 التخيلية للهيئة الادراكية كما كانت الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاسنها
 الشرور والذليل باضدادها ومحاسنها للهيئة المزاجية كما كانتا عليه الصفاء
 باللون الصفراء وغلبة السوداء بالالوان السوداء وقوله ما يستعين به في انتقالات
 الفكر مستنجا للحدود الوسطى او مستليجا للحدود الوسطى يجتان اظهرها الاخر لا
 طلب للحدود الاوسط لا تسمى استنجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري
 مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات او ما يشبه الاوسط في الاستقراء
 والتشيلات والمصالح الاخر التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والتفكر من الامور الجزئية
 التي ينبغي ان يفعل ولا تخذ هذه القوة يعني التخيلية يزعمها ان يقلعها ويجررها
 بشدة كل سائر من خارج او باطن الى هذا الانتقال او ضبط او لا اي الا ان
 يضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لك السائر فانها
 اذا اشتدت اوقفت التخييل على ما يريد ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما
 يكون لاحكام الراي حال تفكرهم في امر مهم وثانيهما شدة ارستام الصور

في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلذذ اى الالتفات يمينا وشمالا وعن الترددها
 الازهاب قدما ووراء كما يفعل الحس ايضا عند مشاهدته حالة غريبة يبقى اثرها
 في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تصارت
 عن الادراكات الضعيفة كما مر والعرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة
 لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة
 للتعبير وتأويل كما نسي في **الاشارة** فالأثر الروحاني السائح للنفس
 في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال للذكر ولا يبقى
 له اثر فلهذا وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال ينعش في
 الانتقال ويحلى عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبطه انتقالات التخيل
 ومحاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الحواس فيرتسم
 في الذكر ارتسا قويا ولا يتشرب بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه
 الآثار فقط بل وفيما نبأ شرة من افكارك يقظان وربما يضبط فكريك
 في ذكره وربما نقلت عنه الى شياء متخيلة تنسك مرمك فمخارج الى ان تتخلل
 بالعكس تصير عن السائح المضبوط الى السائح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك
 الى آخره وربما اقتبس ما اضله من مرمه الاول وربما انقطع عنه وانما اقتبضته
 بضرب من التحليل والتأويل واللاتاثر الروحانية السائحة للنفس في النوم
 واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف الارتسا بها وشدة وقوة الشئ منها فلهذا
 ضعيف لا يبقى له اثر تذكره ومتوسط منتقل عنه الى الخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكتسب
 النفس عند تلقيه رابطة الجاشي ثابتة شديدة القلب ويكون مغنية بها في حفظها
 ولا يزول عنها ثم ذكرات هذه المراتب ليست هذه الآثار فقط بل جميع الخواطر
 السائحة عن النفس من ما ثقل ونسأه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب
 من التحليل والى ما لا يمكن لك **قد نبيك** فما كان من الآثار الذي فيه الكلام
 مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان لها اوجيا صراحا
 او حكما لا يحتاج الى تأويل او تعبيري وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته وتأويله
 احتياجا الى احدهما ولا يحتاج بحسب شخص ولا وفات فالوحى الى تأويل

١٥

والحكم الى تعبير الصراح الخالص واما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشياء من الاوقات
والعادات لانه الانتقال التخيلى لا يقتضي الى تناسب حقيقي واما يكتفى فيه بتأاسب
ظن او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شئ ويختلف ايضا القياس الى شخص واحد
في وقتين او بحسب عادتین وباقى الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين
المقبل **ملي** وتم الكلام في هذا المطلب **المشار** انه قد يستعين
بعض لطبايع بأفعال يعرض منها للحس حيرة والخيال وقفة فتستقد القوة المتلقية
للغيب تلقيا صاعدا وقد وجه الهمم الى غرض يعينه فيخصص بذلك قوله مثل ما
يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فرغوا الى كاهنهم في تقديمه معرفة فزع هو الى شد
حدث جدا فلا يزال يلح فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيّل اليه والمستف
يظبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنى عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في
هذا الموضع بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر من حرجه او يد هشا اياه بشغيفه ومثل
ما يشغل بتأمل لطم من سواد براق او باشياء يترقرق او باشياء تمور فان جميع
ذلك مما يشغل الحس بغروب من التخيّر وما يجرى الخيال تحريكه متحيزا كما انه اجبار
لا طبع وفي جميعهما اهتبال فرصة للجلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو
لطبايعه الى الدهش وقرب وبقوله الاحاديث المتعلّقة لحدركه كالبده من الصبيان
ومر تباعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام للمسييس الجن فكل ما فيه
تخيّر وتدعش وذا الشد توكل الهمم بذلك المطلب لم يثبت ان يعرض ذلك
الاتصال فتارة يكون لكان الغيب ضربا في ظن قوى وتارة يكون شيئا مضطربا
من جنس او هتان من غايب وتارة يكون مع تراى شئ للبصر مكانه حتى تشاهد صورة
الغيب مشاهدة يؤثر اى يروى والشد للثبت العدو والمسرع ولهذا كسل بالخرج
لسان من التعب وكذلك الرجل اذا احمى والمرعوس المرعد وار عشه اى مرعدا والرجل
الاضطراب والدعش التخيّر والدعشه اى حيرة وفرق اى تلا لا ولع وتمور هو الى
تمرح موجا واهتبال الفرصة واعتناهما كلاهما اسهاب اكثر الكلام والمسييس المست
يقال للذي به مس من جنون مسموس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان
يكافح بالامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في

فقد منه معرفة فالتشبيح الشفا في المرعش المصير بحر حبة كالبلور المصليع والزجاجة المصنعة
 اذا دبر بحال شعاع الشمس الشعلة القوية المستقيمة والمدهش المصير يشفيه يكون
 كالبلور الصافي المستدير واما اللطيم من سواد براق فهو لطيم ياطن الايحام بالدهن
 والسواد المنبت بالقد رحمة يصير اسودها اقا ويقابل به التشبيح المضي كالسفر
 فانه يتجلى الناظر اليه والاشياء التي تفرق كالزجاجة المدورة المسلوقة ماء
 الموضوعة بحيال الشمس والشعلة والاشياء التي تفرق كاللؤلؤ الذي يتموج
 شديد في ناع وغيره بالحاح النغم والريح عليه والخلجان الشديدي وما يشبهه وبات
 الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ان لا يستشها دليلان المذكور فيما مضى من
 الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية **فثبته** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيلها
 القول بها ولا تشاؤدها انما هي ظنون امكانية خيرة اليها من امور عقلية فقط وان كان
 ذلك اقرا معقول الوكان ولكن ما من التجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات
 المتعقبة لحيث الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انقسام او يشاهدوها مرامرا
 متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر محيى له كونه وصحة وداعية
 او طلب سببه فاذا التزم جسمت الفائدة والطمأنينة النفس الى وجود تلك الاسباب
 ونفخ الروح فلم يعارض العقل بغير ماء ربا منها وذلك من اجسام الفوائد واعظم
 للمهمات ثم اتى لواقعة حثييات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكمي من صدقناه
 اطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ايضا لا يصدق التفصيل **اقول**
 يقال رباب القوم ربا اي رقتهم وذلك اذا كنت لهم طبيعة فوق شرف وهذه استقامة
 الطبيعة المطلع على الغيب بالقياس الى ما بين القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه
 وكيفية الاخبار عن الغيب **فثبته** بلعالم قد تبلغك عن العارفين اخبارا تكاد
 ان تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى
 للناس فسقوا واستشف لهم فشفاوا ودعا عليهم فحسبهم او نزلوا وهاكوا
 بوجه اخر او دعا لهم فضر عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خمس لبعضهم
 سمع او لم ينفعه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تقبل
 فان لا مثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأتى ان اتقر بعضها

عليك لما فرغ من بيان الآيات الثلاثة المشهورة التي ينسب إلى العالمين وغيرهم
 من الأولياء أراد أن ينبه على أسباب بياض الأفعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها
 في هذا الفصل وذكر أسبابها في الفصل الذي يتلوه وإنما قال يكاد يتأنيث بقلب العادة ولم
 يقل بقلب العادة لأن تلك الأفعال ليست عند من يقف على علمها الموجهة إليها
 بخارقة العادة إنما هي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل والموتان هلى وزن طوقان
 موت يقع في البهايم أما الموتان هلى وزن الحيوان هو ما يقابل الحيوان من المعدنيات
 وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكر وتنبية** اليس قد بان لك أن النفس
 الناطقة ليست علا متقام المبدن علاقة الطبا عر بل من جلايق آخر وعلمت
 أن يمكن هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتأدى إلى بدنها مع ما ثبتنا له بالبحر هلى
 حتى أن وهم الماشى على حذم مغرور من فرق فضاء يفعل في الإزالة ما لا يفعله وهم
 مثله والجدع على قرار ويتبع أوهاك الناس بغير مزاج مشدج أو وفقه وابتدا
 أمراضا فراق منها فلا يستبعدون أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى
 تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كالحا نفس ما للعالم وكما توتر بكيفية مزاجية يكون
 قد أثرت بمبدأ الجميع ما عدا دته اذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما في جرم
 صار أولي لمناسبة تخصه مع بدنه كإسيما وقد علمت أنه ليس كل مستغن بجار ولا
 كل مبرد ببارد فلا يستنكرون أن يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في أفعال
 أخرى يفعل عنها أنفعال بدنه ولا يستنكرون أن يتعدى عن قواها الخاصة إلى قوى النفس
 أخرى تفعل عنها لاسيما إذا كانت قد شذخت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها
 في قهر شهوة أو غضبا أو خفا من غيرها التذكرة في هذا الفصل بشيئين أحدهما
 أنه النفس الناطقة ليست بمنطبعة في المبدن إنما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن
 غير تعلق التدبير والتصريف والآثران هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس
 وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالحق والفرح قد يتأدى إلى بدنها
 مع مباينة النفس بالجهر المبدن والهيئات الخاصة فيه تلك الهيئات النفسانية
 ومما يثبث كذلك أمران أحدهما أن توهم الماشى على حذم يزلقه إذا كان الخزع
 فوق فضاء ولا يزلقه على فضاء قرار من الأرض والثاني أن توهم الإنسان وتنفذ

في
 ١٠

مواجه اما على التدبير يح او بغته وتيسر لنفسه وينقبض ويحرك لولته ويهبط
وقد يبلغ هذا التغيير حدا يأخذ البدن بسببه في مرض من م
ولأخذ البدن لمرض بسببه في افراق أى براءه انتعاش يقا فرت
المرض مرضه افراقا أى قبل واما التنبيه فعوان تعلم من هذا انه ليس بجيد ان
يكون لبعض النفوس ملكة يتجا وزنا شيرها عن بدنه الى ساير اجسامكم ويكون
تلك النفس لفرط قوتها كاهها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكلما يؤثر
في مدنها بكيفية مزاجية مباشرة الذات لها كذلك يؤثر ايضا في اجسام العالم
بما دى جميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفية
هي صبا دى تلك الافعال خصوصا في جسم صا رولى به لمناسبة تخصه مع بدنه
كحالات آياه واشفاق عليه فان توهم متوهم ان عدد ومثل هذه الافعال لايجوز
عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا يقتضى شيئا لا يكون موجودا فيه ولو كان
بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بجار فان الشعاع مسخن وليس بجار وليس
كل بارد ببارد فان صوة الماء مبردة وليست بباردة انما البارد ما دته القابلة لتأثيرها
فاذن لا يستلزم وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها
فعلا في بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر في قوتها وتأثيرها في قوى بدنها
خصوصا اذا اشهدت ملكتها بقررها وقواها البدنية اى حددت يت شخرب السكيت
اى حددتها والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة
والغضب وغيرها بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذا القوى عن
بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم يكون
الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اثر في تأثير اعظم من
تأثير الوهم وايضا التحيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية
فالاستدلال يكون القوى الجسمانية موجهة لتغيرات ما على تجوز ان يكون لبدن
ما قوة يقتضى هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجوز ان يكون لنفس ما
هذه القوة فاذا لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا يكونها مجردة فان كان المقصود
ازالة الاستدلال كان الحاصل انه لا دل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على الشناعة

وهذا لا يقدر معنى عن هذا التطويل واقل قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول
 النفس لا يدرك الجزئيات اصلاً وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيخ ان التوهم
 والتحليل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تجذبت في النفس بواسطة الآلات
 البدنية كان هذا الاعتراض ساقطاً وايضا هذا الفاضل قد نسى في هذا الموضع
 قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا مكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب
 لما ثبتت وطلبها سبباً والاولا يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكورة
 اشاراً هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيد من هيئة
 نفسانية تصير للنفس الشخصية لشخصها بشخصها وقد يحصل المزاج بضرب من كسب
 يجعل النفس كالمجرة لشدة الذكاء كما يحصل لولاء الارباب لما ثبت وجود قوة
 لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وحيل استنادها
 الى علة يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين
 ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امر غيره اما حاصل الكسب
 اولاً بالكسب فاق لاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت
 بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيات النفسانية المستفادة من ذلك المزاج
 التي بعينها التشخص الذي يصير النفس معه نفساً تخصه وربما يحصل بالكسب كما
 للاولياء والفاضل التذكار ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية
 لكون النفوس البشرية عنده متمسكة بية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على
 ذلك شبهة فذكر عن حجة والجواب في وقوع النفوس البشرية تحت حد
 نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها وذلك مع وضوحها ذكره الشيخ في مواضع
 غير معدودة من كتبه **اشاراً** والذي يقع له هذه في جملة النفس ثم يكون خيراً
 من شيداً متركياً لنفسه فهو ومعجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء ويؤيد تركه لنفسه
 في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته مبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم
 يكون شراً ويستعمل في الشر فهو الساحر الجنيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوانه في
 هذا المعنى فلا يليق شيء ولا تركياء فيه الغلر والغلوان الشاء والغاية والا مـ
 والمعنى ظاهر وهو ال على ان الجملة والكسب لا يجهت بحال في جانب الخير فلذلك كان

ذلك الجانب بعد من الوسط من الجسم انبسط الذي يقابله انبساط الاصابة بالعين
يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية متعجبة تؤثر حكما في التعجب منه
في خاصة وإنما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسلًا خيرا
او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلنا استسقط هذا الشرط من درجة
الاعتبار في تلك النقصان من المرض وما يشبهه يبق هناك فلان اي ونف وحق
وتحكت اي اضننته ومن يفرض ان يوجب وإنما قال الاصابة بالعين يكاد ان
يكون من هذا القبيل ولم يحرم بكونه من هذا القبيل لا كما لم يحرم بوجوده بل
واما لها من الامور الكيفية والتأثير في الاجسام بالملاقات كتسخين النار القدر
مثلا ومنه جذب المقناطيس الحديد وبارسال الجزر كثير من الارض والماء كما جعلوها
من الهوا او بانفاد الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي القدر بل ككثرة الشمس
الارض على متعصى الراس العاى قلبية ان الامور الغربية تنبعث في عالم الطبيعة
من مبادئ ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام
العنصرية كجذب المقناطيس الحديد بقوة يخصه وثالثها قوى سماوية
بينها وبين امزجة اجسام ارضية محفوفة بهيات وضعية او بينها وبين قوى نفوس
ارضية مخصوصة باحوال فعلية وانفعالية مناسبة يستتبع حدوث آثار غريبة
والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنجارات من قبيل القسم الثاني
والطسمات من قبل القسم الثالث لما فرغ من ذكر السبب بجميع احوال الغريبة
للمنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاو لان يتبين السبب لسائر الحوادث الغريبة
الحادثة في هذا العالم فعملها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم
يكون مبدأ النفوس على مائة وقسم يكون مبدأ الاجسام السفلية وقسم
مبدأ الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي عالم ينص
اليها فابل مستعد ارضي وباقي الكتاب ظاهر فالفاصل الشارح جعل المنسوب
الى الاجسام العنصرية باسرها نجات وعد جذب المقناطيس الحديد من جملتها
وذلك مخالف للعرف والكلام الشيعي لانه لنسب النجات وحذف المقناطيس معاً
الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نجات وكذلك في الطسمات **نصيحة**

ايك ان يكون يكسل وتترك عن العامة هوان تبتري منكرا لكل شئ فذلك طيش
وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستنبت لك بعد حلية دون الخرق فنصديقك
بما لم يقم بين يديك بينه بل عليك الاعتصام بحبل الرفق وان ازعجك استنكار
ما تسرعا سمك عالم يبرهن استحقاقك فالتواضع لك ان يصرح استنكار ذلك
الوبيعة الامكان ما لم يرد عنها قايما البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وفي القوى
العالية الفعالة والقوى السافلة المنفصلة اجماعات على غرائب ابتري له اعمى عرض
له واقبل قبله والطيش الرفق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وتشرحت المأساة
اي انقشتها واحسانها وان تراى طرف والعرض من هذه الضيعة الذي عن مذهب
المتفلسفة الذين يرون الكارمالات يسيطون به علما وحكمة وفلسفة والتدنية
على انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من
غير تنبيه بل الواجب في مثل هذا المقام المتوقف ثمرتهم الفصل بان وجود الهجائب
في عالم الطبيعة ليس بهجيب وحده والغرائب عن الفاعلات العلوية والبقايات
السفلية ليس بغريب خاتمة ووصية انها الاخر التي محضت لك في هذه الاشادات
زبدة الحق والحققتك في الحكم في الطائيف الكلام فضله عن المتبدلين والجاهلين
ومن لم يرزق الفطنة الرقادة والدرية الحادة وكان صفاته مع العامة انفاة او كانت
من محد هؤلاء المتفلسفة ومن فهم فان وحد من يثق بقاء سريره واستقامة سيرته
ويتوقفه عايتسرع اليه الواسواس ونظرة الى الحق بعين الرضا واصدق فانه ما ذلك ومنه
تدري بما يجزى من قايستفسر بما يهتلف بما يستقبله وعاهده بالله وبإيمان لا يخاف هالك
فيما يثنيه محراك ما تيا بك فان ادعت هذا لعلم واضعته فانه يبنى بينك وكونا لله
وكيلا اقول يقال محضت اللبن لاخذ زبدته والزبد زبد اللبن والزبد اخص
منه والقفي والبقية الشئ الذي يؤثر به الضيف وابتدال الثوب امتنانه ترك
صبايته والوقادة المشتعلة بسرعته والدرية العادة والخبرة على الحرب وكل امر
وصفا مثله وايضا من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين اى جا وزرعنه وعدل
والله جمع هجبه وهي ذباب صغير يسقط على وجه الغنم والحميز واعينهما ويوق
للعوام من الناس الحق نهجه وثق شق بالكسر فيه مساو يتسرع اى يتبادر والرسوسة

حديث النفس والاسم منه الواسوس ودرجه الى كذا او ادناه منه على التدرج
والاستغناء ليس طلب لفراسة واسلقت اعطيت فيما تقدم وتأسى به الى تفرقة
واذاع الخبر افضاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبروا عقدا ايرهم الى معارف الحقيقة
والمعارف اليقينية كانوا اما معتقدين لما واتها معتقدين لا ضدادها واتها خاليين
عنها غير معتقدين الى احدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولا ضدادها اما ان يكونا
جائزتين او مقلدين فلهذا خمسة فرق والمعتقدون للحقايق الجائزتين يفتقر قوت
الواصلين والطلبيين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والواصلون مستغنون
عن التعلم بقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصياغة عن خمس
فرق منه اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المتبدلون والثاني المعتقدون
لا ضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يترزقا لفطنة
الرقابة والدرية العادة والرابع المقلدون لا ضدادها وهم الذين صفا عنهم مع العاية
والخامس المقلدون لها وهم ملحدون هو لا المتفلسفة وهجروا ولما الفرقة الباقية وهم
الطالبون الذين يعرفون قدرها فقاموا امتحانهم باربعة اصورا اثنان راجعان اليهم في
انفسهم لحدما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بيقولهم ولثاني عقولهم العملية
وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى صراط اليهم
احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تخرجه عن ضال الاقدام
وتقفرهم مما يتسرع اليه الواسوس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرم الحق
بعين الرضى والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط للناظر عقلا وهما حسب
ما ذكره وخبره وصيته وها آخر فصول الكتاب وهذا اما يتسرع من هل مشكلا كتاب
الاشارات والتنبيهات مع قلة البصاعة وقصور الباع في هذه الصناعة ونقد الحال
وتراكم الاستغال وانا اتوقع من يقع عليه كتابي هذا ان يعلم ما يعتو عليه من الخلل
وانفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويختب طريق العباد والله ولما السداد والرشاد
وهذه الممد والية المعاد هو معين على العباد حسنة الله وهم الوكيل نعم الحق وهم النصير والحمد لله رب العالمين
خاتمة المطبع حامدا ومصليا قد طبع هذا الكتاب المسمى بـ **الاشادات** في المطبع العالي الواقعة
بلدة **الكنوشى** في كشور **ايم** حشره ولله في شئ ثلاث وتسعين بوزانك والمائتين من هجرت سيد الثقلين

